ISSN:2708-1796
E-ISSN: 2708-180x

مجلة البحث العلمي الإسلامي

مجلة إسلامية علمية محكَّمة تُعنى بالبحوث والدراسات الإسلامية

أكاديمية الإمام البخاري الدولية
INTERNATIONAL IMAM EL BOUKHARY ACADEMY

المجلد (٢٣)، العدد (٧٨)، فبراير ٢٠٢٦

2026 1447







المجلد (٢٣)، العدد (٧٨)، فبراير ٢٠٢٦

مجلة البحث العلمي الإسلامي

مجلة علمية أكاديمية محكَّمة

النسخة المطبوعة: ISSN 2708 - 1796

النسخة الإلكترونية: ISSN 2708 - 180X

الجهة المالكة / الناشر

أكاديمية الإمام البخاري الدولية

مركز الإمام البخاري للبحث العلمي والدراسات الإسلامية

الموقع الرسمي

https://www.joisr.com

البريد الإلكتروني

editor@joisr.com

العنوان البريدي: ص.ب ٢٠٨، طرابلس - لبنان

الموقع الرسمي للمجلة - رمز الاستجابة السريعة



الهيئة الاستشارية

سياسات النشر والتحكيم

• نطاق المجلة

تُعنى مجلة البحث العلمي الإسلامي بنشر الأبحاث العلمية الأصيلة في مجالات الدراسات الإسلامية وعلومها، بما يشمل الفقه وأصوله، الحديث وعلومه، التفسير وعلوم القرآن، العقيدة، الفكر الإسلامي، والقضايا الإسلامية المعاصرة، وفق منهجية علمية رصينة تسهم في تطوير المعرفة الأكاديمية وتعزيز البحث العلمي المتخصص.

• سياسة التحكيم العلمي

تعتمد المجلة نظام التحكيم العلمي المزدوج المجهول، حيث تُحال جميع الأبحاث إلى محكّمين متخصصين دون الكشف عن هوية الباحثين أو المحكّمين، بما يضمن النزاهة والموضوعية والاستقلالية العلمية.

• أخلاقيات النشر والنزاهة العلمية

تلتزم المجلة بأعلى معايير أخلاقيات النشر العلمي ومكافحة سوء الممارسة، وتشمل –دون حصر– سياسات التأليف والمساهمة العلمية، الإفصاح عن تعارض المصالح، التعامل مع الانتحال وسوء السلوك البحثي، آليات الشكاوى والاستئناف، وسياسات التصحيح والسحب.

• سياسة الوصول المفتوح والترخيص

• رسوم معالجة النشر

قد تُفرض رسوم معالجة نشر **(APC)** على الأبحاث المقبولة.

• تعليمات المؤلفين

تخضع جميع الأبحاث لشروط وقواعد النشر المعتمدة لدى المجلة.

للاطلاع على السياسات الكاملة والمحدَّثة، يرجى زيارة الموقع الرسمي للمجلة:

https://www.joisr.com

الموقع الرسمي للمجلة – رمز الاستجابة السريعة



ملخص تعليمات المؤلفين

• نطاق النشر

تنشر مجلة البحث العلمي الإسلامي الأبحاث العلمية الأصيلة في مجالات الدراسات الإسلامية وعلومها، ضمن نطاقها العلمي المعلن على الموقع الرسمي للمجلة.

• الأصالة وعدم النشر المسبق

يشترط أن يكون البحث أصيلاً وغير منشور سابقًا، وألا يكون مقدّمًا للنشر في جهة أخرى، مع التزام الباحث بمعايير النزاهة العلمية وتوثيق المصادر.

• التقديم عبر النظام الإلكتروني

تُستقبل جميع الأبحاث عبر نظام التقديم الإلكتروني الخاص بالمجلة المتاح على موقعها الرسمي.

• التحكيم العلمي

تخضع جميع الأبحاث لسياسة التحكيم العلمي المزدوج المجهول، ويشمل ذلك فحصًا أوليًا من هيئة التحرير قبل إحالة البحث إلى محكّمين متخصصين.

• أخلاقيات النشر وسوء الممارسة

تلتزم المجلة بسياسة أخلاقيات النشر ومكافحة سوء الممارسة، بما يشمل (دون حصر):

الانتحال وسوء السلوك البحثي، تعارض المصالح، حقوق التأليف، الشكاوى والاستئناف، وسياسات التصحيح والسحب.

• التوثيق العلمي

تعتمد المجلة أسلوب توثيق أكاديمي دولي، ويُفضَّل **Chicago Style (Notes & Bibliography)** في الأبحاث الشرعية والإنسانية ذات الصلة.

• الملخص والكلمات المفتاحية

يجب أن يتضمن البحث عنوانًا وملخصًا وكلمات مفتاحية باللغتين العربية والإنجليزية وفق متطلبات الفهرسة الأكاديمية.

• الوصول المفتوح والترخيص

تعمل المجلة وفق سياسة الوصول المفتوح، وتُنشر الأبحاث وفق رخصة **(CC BY-NC 4.0)**، ما لم يُنص على خلاف ذلك في سياسة الترخيص

- **رسوم معالجة النشر (APC)**

قد تُفرض رسـوم معالجة نشـر على الأبحاث المقبولة، ويتم توضيح قيمتها وآلياتها وسياسات الإعفاء (إن وجدت) بشفافية عبر موقع المجلة.

ولا تُستوفى أي رسوم قبل اكتمال إجراءات التحكيم واتخاذ قرار القبول النهائي.

للاطلاع على السياسات الكاملة والمحدَّثة، يرجى زيارة الموقع الرسمي للمجلة:

https://www.joisr.com

الموقع الرسمي للمجلة – رمز الاستجابة السريعة.



الفهرسة والتسجيلات والمعرّفات وقنوات الإتاحة

مجلة البحث العلمي الإسلامي مجلة علمية أكاديمية محكَّمة، تلتزم بالمعايير المهنية المعتمدة في النشر العلمي والتحكيم، وتعمل وفق سياسات تحريرية واضحة وشفافة.

أولًا: التسجيل والترخيص النظامي

- المجلة مرخَّصة لدى وزارة الإعلام في الجمهورية اللبنانية بموجب الترخيص رقم: ٢٠٠٤/ ٣٦٤
- المجلة حاصلة على الترقيم الدولي المعياري للدوريات (ISSN) للنسختين الورقية والإلكترونية:

النسخة المطبوعة: ISSN 2708 - 1796

النسخة الإلكترونية: ISSN 2708 - 180X

ثانيًا: قواعد البيانات والمنصات البحثية

- تُتاح محتويات المجلة عبر عدد من قواعد البيانات والمنصات البحثية المتخصصة، من بينها:

– معرفة (e-Marefa)

– دار المنظومة

ثالثًا: مؤشرات الاستشهاد الإقليمية

- المجلة مُدرجة/ مُقيَّمة ضمن معامل التأثير والاستشهادات المرجعية العربي (أرسيف Arcif)،وهو مؤشر استشهاد عربي إقليمي لتقييم أثر المجلات العلمية العربية استنادًا إلى بيانات الاستشهادات.

رابعًا: المعرّفات والمعايير الدولية

- تُسند للمقالات المنشورة معرّفات رقمية دائمة (DOI) عبر منظمة Crossref، بما يضمن ثبات الروابط وقابلية التتبع والاستشهاد.

خامسًا: قنوات الإتاحة والانتشار الأكاديمي

- تتاح أعمال المجلة عبر قنوات ومنصات أكاديمية تسهم في تعزيز انتشار الأبحاث ووصولها إلى الباحثين.

للاطلاع على التحديثات الرسمية المتعلقة بالفهرسة والمؤشرات والمعرّفات،
يرجى زيارة الموقع الرسمي للمجلة.

الموقع الرسمي للمجلة – رمز الاستجابة السريعة






بسم الله الرحمن الرحيم

الافتتاحية

DOI: https://doi.org/10.55625/joisr-7800

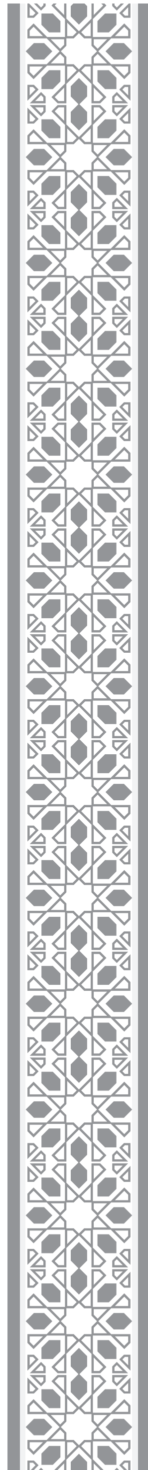
بقلم: رئيس التحرير

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين ، أما بعد،

أما بعد ، فيصادف إصدارَ هذا العدد دخولُ شهر رمضان المبارك، جعله الله شهرَ خيرٍ ويُمنٍ وبركة . وبالمناسبة فإننا نؤكد على دور هذا الشهر المبارك في وحدة المسلمين، فهو شهرٌ يجتمع فيه المسلمون على الصيام والقيام وقراءة القرآن وأعمال البر والخير، وعلى الرغم من هذا الاجتماع، إلا أنه يبقى يُنغِص وحدتهم هذا الخلاف الذي يحصل في إعلان بداية الشهر، فمنهم من يتقدم ومنهم من يتأخر، ويُعلَلُ هذا الخلاف بوجودِ خلافٍ فقهي في اعتبار اختلاف المطالع على وحدة الصوم ، فجمهور العلماء يذهبون إلى أن رؤيةً واحدةً تكفي لجميع الدول لعموم قوله ﷺ: «صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته فإن غُم عليكم فأكملوا عدة شعبان ثلاثين»، وذهب الإمام الشافعي رحمه الله إلى اعتبار اختلاف المطالع على وحدة الصيام ، عملاً بفهم الصحابي الجليل عبدالله بن عباس رضي الله عنهما لما سأل كُرَيباً عن رؤية الهلال في بلاد الشام، فلم يكتفِ برؤية الشاميين، بل ذهب إلى أنه لا بد من رؤيةٍ خاصة لأهل الحجاز أو إكمال شعبان ثلاثين يوماً.

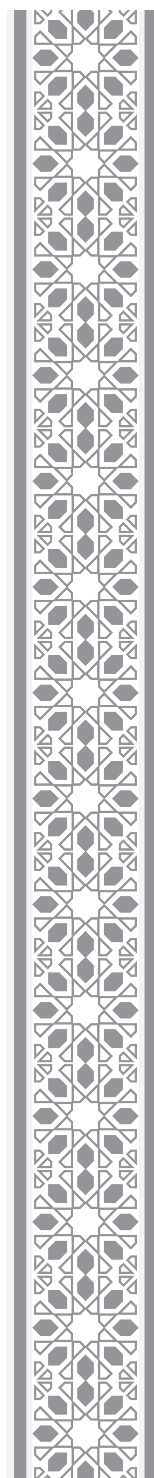
ومع قناعتنا بأن سبب الخلاف في إعلان الشهر هو الخلاف الفقهي المذكور آنفاً، إلا أنه يمكن أن نتفادى هذا الخلاف بالعمل بقول الجمهور تحقيقاً لوحدة المسلمين، وهي مصلحةٌ عليا، وسداً لذريعة





الاختلاف الذي يحصل لكثير من المسلمين في بداية صومهم، لا سيما من يقيمون في الغرب، فتجد الاختلاف بينهم شديداً ، فعلى سبيل المثال، بعضهم يصوم الأربعاء وبعضهم الخميس وبعضهم الجمعة، وهذا المظهر من أعظم مظاهر الخلاف، وله تأثيرٌ على القلوب ووحدة الصف في البلد الواحد. لا سيما وأن قول الجمهور قوي ويستند إلى الخطاب العام لجميع الأمة: «صوموا لرؤيته» وأن الرسولَ ﷺ أكد على وحدة الصوم بقوله: «الصوم يوم تصومون، والفطر يوم تفطرون، والأضحى يوم تُضحون» [أخرجه الترمذي ٦٩٧ وصححه] قال الترمذي: «وفسر بعض أهل العلم هذا الحديث فقال: إنما معنى هذا أن الصوم والفطر مع الجماعة وعِظم الناس» وقد ذهب بعض العلماء إلى أن هذا الحديث دليلٌ على أن مَن رأى هلال رمضان وحدهُ ولم يأخذ الحاكم برؤيته يلزمه أن يصوم مع جماعة المسلمين تحقيقاً لوحدة صومهم، وسداً لذريعة الخلاف والتفرق. وإزاء هذا الاختلاف الذي لا تخلو منه سنة من السنوات، حريٌ بعلماء المسلمين والمجامع الفقهية أن يجتمعوا على قولٍ واحد يُلزِم الجميع تحقيقاً لوحدة الأمة ، وسداً لذريعة الاختلاف الذي يظهر بشكل واضح، وله تأثيرٌ سلبي على أبناء الأمة الإسلامية لا سيما الجاليات في الغرب.





Editorial

DOI: https://doi.org/10.55625/joisr-7800

By the Editor-in-Chief

All praise is due to Allah, Lord of the worlds. May peace and blessings be upon our Prophet Muhammad, his family, and his Companions.

This issue coincides with the advent of the blessed month of Ramadan-may Allah make it a month of goodness, prosperity, and blessing for the entire Muslim Ummah. On this occasion, it is fitting to reaffirm the pivotal role of Ramadan in consolidating the unity of Muslims worldwide. It is a month in which believers collectively observe fasting, engage in nightly prayers, recite the Qur'an, and dedicate themselves to acts of righteousness and benevolence.

Despite this profound manifestation of unity, an annual point of contention persists concerning the announcement of the beginning of the month. Some communities commence fasting earlier, while others begin later. This divergence is commonly attributed to a well-established juristic disagreement regarding the consideration of differing lunar horizons (ikhtilaf al-matali) and their impact on the unity of fasting.

The majority of jurists maintain that a single verified sighting of the crescent suffices for all Muslim lands, based on the general applicability of the Prophet's ﷺ statement: «Fast upon its sighting and break your fast upon its sighting; and if it is obscured from you, then complete the number of Shaban as thirty.» In contrast, Imam al-Shafii (may Allah have mercy upon him) upheld the validity of differing horizons in determining the commencement of fasting. His position draws upon the well-known understanding of the noble Companion Abdullah ibn Abbas (may Allah be pleased with them both), who, when informed by Kurayb of the crescent sighting in al-Sham, did not suffice with that report for the people of al-Hijaz, but instead required an independent local sighting or the completion of thirty days of Shaban. While we acknowledge that this juristic divergence constitutes the principal cause of the annual discrepancy in announcing Ramadan,

we contend that it remains possible to mitigate this division by adopting the opinion of the majority-particularly in view of the higher objective (maslahah ulya) of preserving Muslim unity. This approach would prevent the recurring confusion experienced by many Muslims at the commencement of fasting, especially those residing in Western countries, where divisions may become pronounced. In some instances, members of the same community begin fasting on different days-Wednesday, Thursday, or even Friday-an occurrence that visibly fragments communal cohesion and affects the spiritual solidarity of Muslims within a single locality.

The majority opinion rests upon a strong textual foundation, grounded in the Prophet's ﷺ general address to the Ummah: «Fast upon its sighting.» Furthermore, the Prophet ﷺ emphasized communal unity in his statement: «Fasting is the day you all fast; breaking the fast is the day you all break it; and al-Adha is the day you all offer sacrifice.» (Reported by al-Tirmidhī, no. 697, who graded it sahih).

Al-Tirmidhī explained that some scholars interpreted this narration to mean that fasting and breaking the fast are to be observed in accordance with the collective body of Muslims. Indeed, certain jurists inferred from this tradition that if an individual were to sight the crescent independently, yet the governing authority did not act upon his testimony, he remains obliged to fast with the Muslim community in order to preserve unity and prevent discord.

In light of this recurring divergence-one that scarcely passes a year without reappearing-it is incumbent upon Muslim scholars and contemporary fiqh councils to convene and strive toward a unified, binding resolution. Such an endeavor would serve the overarching objective of safeguarding the unity of the Ummah and precluding the manifest harms of division, particularly among Muslim minorities in Western societies, where such discrepancies exert a tangible negative impact on communal cohesion and collective identity.

إعداد: أ.د. مبروك بهي الدين رمضان الدعدر
كرسي الأمير سلطان للدراسات الإسلامية المعاصرة
جامعة الملك سعود، كلية التربية، قسم الدراسات الإسلامية

Prof. Dr. Mabrouk Bahi El-Din Ramadan Al-daader
Prince Sultan Chair for Contemporary Islamic Studies
.King Saud University, College of Education, Department of Islamic Studies

Email: scis.ksu@gmail.com

(الوفاة) في القرآن الكريم – دراسة موضوعية

(Death) in the Holy Quran – an objective study

DOI: https://doi.org/10.55625/joisr-7801

تاريخ الاستلام: ٢٠٢٥/١٠/٢٨ / تاريخ القبول: ٢٠٢٥/١١/٩

الملخص:

يتناول هذا البحث دراسة مفهوم الوفاة في القرآن الكريم دراسةً موضوعية تحليلية، تستهدف الكشف عن المعاني والدلالات التي حملها هذا اللفظ في سياقات مختلفة، واستجلاء البعد العقدي واللغوي والتربوي المرتبط به، إذ أن مادة (وفّى) في القرآن الكريم لم تقتصر على معنى الموت فحسب، بل اتسعت لتشمل معاني الاستيفاء، والنوم، وانتهاء الأجل، وأداء الحق، مما يعكس عمق الدلالة القرآنية ودقتها في التعبير.

وقد سعى الباحث إلى جمع الآيات التي وردت فيها ألفاظ الوفاة ومشتقاتها، وتصنيفها وفق أنماطها الدلالية، وبناءً على النتائج المتوصل إليها، أوصى البحث بمزيد من الدراسات التي تتناول الألفاظ القرآنية المتقاربة مثل الموت، الهلاك، الإماتة من منظور لغوي دلالي مقارن، للكشف عن دقة النسق القرآني في اختيار ألفاظه.

الألفاظ ذات الصلة: (الموت، الهلاك، الفناء، الإماتة، التوفي).

Abstract:

This research examines the concept of death in the Holy Quran through an objective and analytical study. It aims to uncover the meanings and connotations this term carries in various contexts and to elucidate its

associated doctrinal, linguistic, and educational dimensions. The root (وفى) in the Holy Quran is not limited to the meaning of death alone, but extends to encompass meanings of fulfillment, sleep, the end of life, and the discharge of obligations, reflecting the depth and precision of Quranic expression.

The researcher sought to collect the verses containing the word «death» and its derivatives, classifying them according to their semantic patterns. Based on the findings, the research recommends further studies examining related Quranic terms such as «death,» «destruction,» and «causing death» from a comparative linguistic and semantic perspective, to reveal the precision of the Quranic style in its choice of words.

Related terms: (death, destruction, annihilation, causing death, taking one's soul).

مقدمة البحث

تُعـدّ مسألة الوفاة من أهم القضايا التي تناولهـا القرآن الكريم بتعبيراته المتنوعة ودلالاته العميقـة، إذ تمسّ جوهر الوجـود الإنساني ومعنى الحيـاة والمآل؛ فالوفاة ليسـت مجرد انقطاع للحياة المادية، بل هي مرحلة انتقالية بين الدنيا والآخرة، تحمل في طياتها أسرارًا عقدية وروحية ولغوية.

وقد وردت مادة (وفّى) ومشتقاتها في القرآن الكريم في سياقات متعددة، بعضها يشير إلى الموت الحقيقي، وبعضها يشير إلى النوم، أو استيفاء الأجل، أو إتمام الحق، مما يفتح مجالًا واسعًا للتأمل في دقة التعبير القرآني وشموليته.

إنّ دراسـة «الوفاة» في القـرآن الكريم من منظور موضوعي تحليلي تتيـح فهمًا أعمق لرؤية الإسـلام للحيـاة والموت، فضلًا عـن أن دراسة مفهوم الوفاة في القـرآن الكريم تكشف عن ثراء اللغـة القرآنيـة ودقة التعبير، كمـا تسهم في توضيح الفـروق الدقيقة بين الألفـاظ القرآنية ذات الصلة، إذ تأتي ألفاظ مثل الموت، التوفي، الإماتة، الهلاك بمعانٍ متقاربة ظاهريًا لكنها متمايزة دلاليًا وفق السياق.

لذلـك جاء هذا البحث بعنـوان: (الوفاة في القرآن الكريم–دراسـة موضوعية)، سعيًا إلى الكشف عن دلالات هذا المفهوم في النص القرآني، واستجلاء معانيه العقدية واللغوية والتربوية.

أولًا: أهمية الموضوع

١. ارتباطه الوثيق بالعقيدة الإسلامية وبمبدأ البعث والنشور.

٢. إبرازه لبلاغة القرآن ودقّة استخدامه للألفاظ في تصوير الموت كظاهرة إنسانية وإلهية.

٣. إسهامه في تصحيح المفاهيم الخاطئة حول معنى الوفاة والفرق بينها وبين الموت.

٤. ما يحمله من أثر تربوي في تهذيب النفس وتزكيتها واستحضار معنى الزوال والاستعداد للقاء الله.

ثانيًا: أسباب اختيار الموضوع

١. عـدم وجـود دراسة موضوعيـة مخصصة لمفهـوم «الوفاة» فـي القرآن الكريـم مقارنة بدراسات «الموت».

٢. الرغبة في إبراز الجوانب اللغوية والبيانية المرتبطة بمفهوم الوفاة في النص القرآني.

٣. بيـان شموليـة النظرة القرآنية للحيـاة والموت ودلالات لفظ الوفـاة وسياقاته في النص القرآني.

ثالثًا: أهداف البحث

١. تحليل الألفاظ القرآنية المرتبطة بالوفاة واستجلاء معانيها الدقيقة.

٢. تصنيف أنواع الوفاة في القرآن الكريم وبيان دلالاتها.

٣. إبراز الأسلوب القرآني في تناول ظاهرة الوفاة من حيث التعبير والبيان.

٤. إثراء الدراسات القرآنية بإضافة رؤية تحليلية لغوية وموضوعية لهذا المفهوم.

رابعًا: منهج البحث:

اعتمد البحث على المنهج الموضوعي التحليلي، وذلك من خلال: جمع الآيات التي ورد فيها لفـظ «الوفاة» أو مشتقاتـه، وتصنيفها موضوعيًا وفق السياق الدلالي، والحرص على تحليلها لغويًا وتفسيريًا، سعياً إلى استخلاص النتائج العامة المتعلقة بدلالات الوفاة وأبعادها المتنوعة.

خامسًا: حدود البحث

- الموضوعيـة: يقتصـر علـى مفهوم «الوفـاة» دون غيره من الألفـاظ القريبة (الموت، الهلاك).
- المصـدر: يعتمـد علـى القـرآن الكريـم أساسًا، مـع الاستعانة بما ورد فـي التفاسير الموثوقة.
- النطاق: دراسة تحليلية لغوية وبيانية دون التوسع في الجوانب الفقهية أو الطبية.

إشكالية البحث:

تكمـن إشكالية البحث في محاولة تحديد المعنى القرآني الدقيق لمفهوم الوفاة، في ظل تعدد استخداماته وتنوع صِيَغه وسياقاته في القرآن الكريم، وما يرتبط بذلك من إشكاليات تفسيرية ودلالية بين المفسرين واللغويين، كما يسعى البحث إلى بيان ما إذا كانت «الوفاة» في القرآن تشير دائمًا إلى الموت الحقيقي، أم تشمل حالات أخرى كالرقاد والنوم والموت المعنوي، وسياقاتها الدلالية.

الدراسات السابقة:

لم تحظ كلمة (الوفاة) فيما اطلعت عليه بدراسة مستقلة، غير أن بعض الدراسات التي تناولت مصطلح الموت ذكرت الوفاة على أنه أحد الترادفات، ومن هذه الدراسات:

• ذكر الموت في القرآن الكريم – دراسة موضوعية، د. دلال المسلم، جامعة الأميرة نورة، ١٤٣٨هـ، نشر حولية كلية الدراسات الإسلامية بالزقازيق ٢٠١٧م العدد (٧)، تناولت فيه أبرز التأثيرات الإيجابية والنفسية والعقدية على المسلم.

• موت الدماغ في الشريعة الإسلامية، - دراسة تحليلية فقهية مقارنة- د. عبد الله أبو بكر أحمد النيجيري، المجلة الأكاديمية للأبحاث والنشر العلمي، الإصدار ٣١ لعام ٢٠٢١م، فرق فيها بين الموت والوفاة والفرق بين الموت والموت الدماغي وأحكامها الفقهية المتعلقة بها.

• كتاب بعنوان «الموت في الفكر الغربي» لمؤلفه «جاك شورون»؛ صدر في يونيو عام ١٩٦٣م، وهو عبارة عن دراسة شاملة لأبرز آراء وأفكار الفلاسفة السابقين واللاحقين عن حقيقة الموت، الذي يعتبر أمرًا غامضًا، وحدثًا مقلقًا، ووضعًا مُشكِلًا، لدى الفلاسفة والمفكرين، والشعراء والفنانين، والعامَّة والخاصَّة.

• «الموت والحياة وأثرهما في الدعوة إلى الله في ضوء القرآن الكريم»، للباحثة: سامية مصطفى عبد العزيز بشير، ٢٠١٤م، رسالة ماجستير في جامعة أم درمان الإسلامية، ناقشت فيها الآثار الدعوية من خلال استثمار حقيقة الموت ومآلاته.

وتختلف هذه الدراسة عن الدراسات السابقة في كونها تتناول لفظ (الوفاة) في القرآن وتتبع دلالاته ومضامينه، وأنواعه، والفرق بينه وبين الموت، وأبعاد استعمالاته في القرآن الكريم.

خطة البحث

أولاً: المقدمة: وتتضمن (أهمية الموضوع وأسباب اختياره، وأبرز أهدافه، وأهم الدراسات السابقة، وحدوده ومصادره).

المبحث الأول: التعريف بالمصطلحات ودلاتها اللغوية والاصطلاحية

المطلب الأول:

(١) التحليل اللغوي والاصطلاحي (الوفاة).

(٢) الفرق بين الوفاة والفناء والموت والإماتة والهلاك.

(٣) أمارات الوفاة عند الفقهاء:

المطلب الثاني: دلالات لفظ الوفاة في القرآن الكريم.

المبحث الثاني: الوفاة في القرآن الكريم أنواعها ودلالاتها وأبعادها.



المطلب الأول: أنواع الوفاة في الاستعمال القرآني.

المطلب الثاني: دلالات الوفاة في الاستعمال القرآني.

الخاتمة

- أهم النتائج المستخلصة من البحث.
- التوصيات المقترحة.

◇◇

المبحث الأول: التعريف بالمصطلحات ودلالاتها اللغوية والاصطلاحية

تكمن أهمية التعريف بالمصطلحات في تأكيد الوضوح والدقة في التواصل العلمي والفهم المشترك للمفاهيم، كما تسهم في إزالة الغموض أو اللبس أو سوء فهم محتمل للمصطلحات، خاصة تلك التي قد يكون لها معانٍ متعددة.

المطلب الأول:

المسألة الأولى: التحليل اللغوي والاصطلاحي (الوفاة).

أولا: تعريف الوفاة في اللغة والشرع:

الوفاة في اللغة: تطلق على المنية والموت. ويطلق الموت على ما هو ضد الحياة وعلى السكون[١].

وفي المحيط في اللغة: الوفاة: أي: «الاستيفاء والاستقصاء»، وتوفاه: أي «استوفاه»، وتوفيته: «استوفيته»[٢]. أما في تهذيب اللغة: وتوفاه الله: «إذا قبض نفسه»[٣]، وقال غيره: تَوَفِّي الميت بمعنى: «استيفاء مُدّته التي كُتبت من عدد أيامه وشهوره وأعوامه في الدنيا»، ويقال: تَوَفَّيْت المال منه واستوفيته إذا أخذته كله ومن هذا قول الله جل وعز: ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا﴾ الزمر ٤٢، أي: «يستوفي مُدد آجالهم في الدُّنْيا»[٤]. وقيل: «يستوفي تمام عددهم إلى يوم القيامة وأمّا تَوَفِّي النائم فهو استيفاء وقت عقله وتمييزه إلى أن نام»[٥]. والوفاة شرعًا: مفارقة الروح البدن[٦]، ومما يدل على ذلك حديث أم سلمة رضي الله عنها) :إن الروح إذا قبض تبعه البصر)[٧].

المسألة الثانية: الفرق بين الوفاة والفناء والموت والإماتة والهلاك.

(١) الفناء لغةً: الفاء والنون والحرف المعتل. هذا باب لا تنقاس كلمه، ولم يبن على قياس معلوم، قالوا: فني يفنى فناء، والله تعالى أفناه، والفنا مقصور، والجمع أفنية[٨]، وفنى الشيء

---

(١) انظر: المصباح المنير، الفيومي، ص ٢٥٧، القاموس المحيط، للفيروز أبادي، ص٢٠٦، ص ١٧٣١.

(٢) انظر: المحيط، لابن عباد، ٤٨٢/٢.

(٣) انظر: تهذيب اللغة، للأزهري، ٢٤٤/١٤.

(٤) انظر: البناية في شرح الهداية، العيني،٨٠/١٠.

(٥) انظر: تاج العروس، الزبيدي، ٣٠١/٢٠.

(٦) انظر: إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، تفسير أبي السعود، ٢٣١/١، تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، ١٣١/٢، بلغة السالك، لأحمد الدردير، ١٩٣/١ - ٢٠٠، فقه النوازل، محمد يسري إبراهيم، ٢٢٢/١.

(٧) صحيح مسلم، كتاب الجنائز، بَاب فِي إِغْمَاضِ الْمَيِّتِ وَالدُّعَاءِ لَهُ، إِذَا حُضِرَ، ٦٣٤/٢ برقم ٩٢٠.

(٨) انظر: مقاييس اللغة، ابن فارس ٤٥٣/٤.

فناء، وأفناه غيره. وتفانوا، أي: أفنى بعضهم بعضًا في الحرب[1].

الفناء اصطلاحًا: سقوط الأوصاف المذمومة، كما أن البقاء وجود الأوصاف المحمودة[2].

الصلة بين الموت والفناء: الموت: فيه رجعة مرة أخرى في الصغرى، ولا رجعة في الكبرى، الفناء: هو الانتهاء ولا رجعة فيها.

(٢) مفهوم الإهلاك

المعنى اللغوي: الهاء واللام والكاف: يدل على كسر وسقوط. منه الهلاك: السقوط، ولذلك يقال للميت هلك[3]. وهلك يهلك هلكًا وهلكًا وهلاكًا: مات؛ وأهلكه غيره واستهلكه[4]. وفي التنزيل: ﴿وَتِلْكَ ٱلْقُرَىٰٓ أَهْلَكْنَٰهُمْ لَمَّا ظَلَمُوا۟ وَجَعَلْنَا لِمَهْلِكِهِم مَّوْعِدًا ﴿٥٩﴾﴾ الكهف: ٥٩.

المعنى الاصطلاحي: عرفه البركتي (١٣٩٥هـ) فقال: «الهلاك أعم من الفناء وهو خروج الشيء عن الانتفاع المقصود به سواء بقي أو لم يبق أصلًا بأن يصير معدومًا بذاته أو بأجزائه وهو الفناء، ويطلق أيضًا على الموت»[5]. وفي التوقيف: «الهلك: تداعي الشيء إلى أن يبطل ويفنى»[6].

وعرف ابن عاشور (١٣٩٣هـ) الإهلاك بأنه: «الاستئصال والأخذ والإبادة»[7].

(٣) الموت:

المعنى اللغوي: الميم والواو والتاء أصل صحيح، يدل على ذهاب القوة من الشيء، منه الموت: خلاف الحياة[8]، والموت: ضد الحياة، مات يموت ويمات أيضًا فهو ميتٌ، وميتٌ مشددًا ومخففًا، وقومٌ موتى، وأمواتٌ، وميتون، مشددًا ومخففًا، ويستوي فيه المذكر والمؤنث[9].

والميت الذي مات، والميت والمائت: الذي لم يمت بعد، يقال: لمن لم يمت إنه مائتٌ عن قليلٍ، وميتٌ، ولا يقولون لمن مات: هذا مائتٌ، قيل: وهذا خطأٌ، وإنما ميتٌ يصلح لما قد مات، ولما سيموت[10].

المعنى الاصطلاحي: تعددت التعريفات للفظة الموت، وسنوردها إن شاء الله على النحو

---

(١) انظر: الصحاح، الجوهري ٢٤٥٧/٦.

(٢) انظر: التوقيف على مهمات التعاريف، المناوي ص ٢٦٤.

(٣) انظر: مقاييس اللغة، ابن فارس، ٦١/٦.

(٤) انظر: معجم متن اللغة، أحمد رضا، ٦٥٥/٥، لسان العرب، ابن منظور، ٥٠٣/١٠، تاج العروس، المرتضي الزبيدي، ٣٩٩/٢٧.

(٥) انظر: قواعد الفقه، البركتي، ١/ ٥٥٢.

(٦) انظر: التوقيف على مهمات التعاريف، المناوي، ٣٣٤/١.

(٧) انظر: التحرير والتنوير، ابن عاشور، ٧/ ٢٣١، ٩/ ٢٠.

(٨) انظر: مقاييس اللغة، ابن فارس، ٢٨٣/٥.

(٩) انظر: مختار الصحاح، الرازي، ٣٠١/١.

(١٠) انظر: لسان العرب، ابن منظور ٩١/٢، تاج العروس، الزبيدي ١٠٠/٥.

الآتي: الموت: «صفة وجودية خلقت ضدًا للحياة»[1]، وقيل الموت: «انقطاع تعلق الروح بالبدن ومفارقته وحيلولة بينهما، وتبدل حال، وانتقال من دار إلى دار»[2]، وقيل الموت: «مفارقة الروح للجسد»[3]، وقيل الموت: «حال خفاء وغيب، يضاف إلى ظاهر عالم يتأخر عنه، أو يتقدمه، تفقد فيه خواص ذلك الظهور»[4]، ولذا لا يخرج معنى الموت اصطلاحًا عن المعنى اللغوي، كلاهما يدلان على خلاف الحياة.

(٤) الإماتة

الإماتة في اللغة: أماته الله وموّته شدد للمبالغة[5]، وأماتت الناقة إذا مات ولدها، فهي مميت ومميتة، وأمات فلان إذا مات له ابن أو بنون[6] وقبضه الله: أماته[7] وتوفاه الله: أماته[8]، والموات بالفتح مالا روح فيه[9]، وقول العرب ما أموته إنما يراد به ما أموت قلبه[10]، ورجل موتان الفؤاد، وامرأة موتانة الفؤاد[11]، والعرب تقول: اشتر الموتان ولا تشتر الحيوان، أي اشتر الأرض والدور، ولا تشتر الرقيق والدواب[12].

وعلى هذا فالموت في اللغة ضد الحياة، وهو ما لا روح فيه، كما يعني ذهاب القوة من الشيء فتكون الإماتة إذهاب قوة الشيء.

معنى الإماتة في الشرع: جاءت الإماتة في القرآن الكريم بمعنى إخراج الروح من الجسد، أو قبض الأرواح كما في قوله تعالى: ﴿فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ﴾ البقرة، ٢٥٩، وقوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَمَاتَهُ فَأَقْبَرَهُ﴾ عبس ٢١، يقول الطبري (٣١٠هـ) رحمه الله: «الإماتة»: هي خروج الروح من الجسد»[13]، وقال: «ثم يميتكم بقبض أرواحكم، وإعادتكم كالذي كنتم قبل أن يحييكم؛ من دروس ذكركم، وتعفي آثاركم، وخمول أموركم»[14].

(١) انظر: التعريفات، الجرجاني ص٢٣٥.

(٢) انظر: التذكرة بأحوال الموتى وأمور الآخرة، القرطبي ص١١٢.

(٣) انظر: المجموع، النووي ١٠٥/٥.

(٤) انظر: التوقيف على مهمات التعاريف، المناوي ص ٣١٨.

(٥) انظر: المرجع السابق ٢٦٧/١، لسان العرب، لابن منظور، ٩٣/٢.

(٦) انظر: الصحاح، للجوهري، ٢٦٧/١، العين، للفراهيدي، ١٤١/٨، معجم مقاييس اللغة، لابن فارس، ٢٨٣/٥.

(٧) انظر: المصباح المنير، للفيومي، ٢ /٨٠٢ – ٨٠٣.

(٨) انظر: المرجع السابق ٦٦٧/٢.

(٩) انظر: الصحاح، للجوهري، ١ /٢٦٧.

(١٠) انظر: المرجع السابق، ٢٦٧/١.

(١١) انظر: المرجع السابق، ٢٦٧/١، العين، للفراهيدي، ١٤١/٨، معجم مقاييس اللغة، لابن فارس، ٢٨٣/٥.

(١٢) انظر: الصحاح، للجوهري، ٢٦٧/١، معجم مقاييس اللغة، لابن فارس، ٢٨٣/٥.

(١٣) انظر: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، الطبري، ١٨٨/١، الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، ٢٩١/٣.

(١٤) انظر: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، الطبري، ١٨٨/١.

ويقـول ابـن القيم (٧٥١هـ) رحمه الله: «مـوت النفوس هو مفارقتهـا لأجسادها، وخروجها منهـا»[١]، ويقـول: «فكانوا أمواتا وهم نطف في أصلاب آبائهم، وفـي أرحام أمهاتهم، ثم أحياهم بعد ذلك، ثم أماتهم، ثم يحييهم يوم النشور»[٢].

فالإماتـة: صفة فعلية قائمة بذات الرب تعالـى، متعلقة بقدرته ومشيئته، اختص بها، وتعني إخراج الروح من الجسد، وسلب الحياة منه[٣].

المسألة الثالثة: أمارات الوفاة عند الفقهاء:

يتحـرى ويتثبـت الفقهاء في الحكم على الشخص بأنه قد توفـي فلا يحكمون بالوفاة إلا بعد ظهـور أدلـة واضحة عليها، وقد لا تظهر هذه العلامات إلا بعد مضي مدة على خروج الروح خاصة في الحالات المرضية التي تستدعي المزيد من الحيطة، يقول ابن رشد: «فإذا قضى الميت غمض عينيـه ويستحب تعجيل دفنه لـورود الآثار بذلك إلا الغريق فإنه يستحـب في المذهب تأخير دفنه مخافـة أن يكـون الماء قد غمره فلم تتبين حياته، وإذا قيل هذا فـي الغريق فهو أولى في كثير من المرضـى مثل الذيـن يصيبهم انطباق العروق وغير ذلك مما هو معـروف عند الأطباء، حتى لقد قـال الأطباء: «إن المسكوتين لا ينبغي أن يدفنـوا إلا بعد ثلاث»[٤]، ويقول النووي رحمه الله: «فإن شك بأن لا يكون به علة واحتمل أن يكون به سكتة أو ظهرت علامات فزع أو غيره، أخر إلى اليقين بتغير الرائحة أو غيره»[٥].

ولقـد جمع الفقهاء من العلامات والأمـارات الظاهرة التي يحكم بموجبها بموت المحتضر، ويمكـن اختصارهـا فيمـا هـو آت: (انقطـاع النفـس، استرخـاء القدمين مـع عـدم انقباضهما وانتصابهمـا، انفصـال الكفيـن مـن الذراعيـن، ميـل الأنف، امتـداد جلـدة الوجـه، انخساف الصدغين، تقليص خصيتيه إلى فوق مع تدلي الجلدة، برودة البدن، إحداد بصره، انفراج شفتيه فـلا ينطبقان، غيبوبة سواد عينيه في البالغين)[٦]، وهي ملاحظـات عامة وأمارات دالة وظواهر تدرك بالمشاهدة والحس ويشترك في معرفتها عموم النـاس[٧].

---

(١) انظر: الروح، لابن القيم، ص ٤٩.

(٢) انظر: المرجع السابق ص٥٠، وانظر: تفسير القرآن العظيم، لابن كثير، ٥٨/١، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، الطبري، ١٨٦/١، الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، ٢٤٩/١.

(٣) انظر: الألفاظ المتعلقة بتوحيد الربوبية، آمال العمرو، ص ١٥٦.

(٤) انظر: بداية المجتهد، لابن رشد، ١٦٤/١.

(٥) انظر: روضة الطالبين وعمدة المفتين، للنووي ٩٨/٢.

(٦) انظر: المجموع، للنووي، ١٢٥/٥ والبحر الرائق، لابن نجيم، ١٧٠/٢، وفتح القدير، لابن الهمام، ٦٨/٢، المغني، لابن قدامة، ٣٦٧/٣. وبلغة السالك، لأحمد الدردير، ٢٠٠/١. وانظر: الوفاة وعلاماتها، للحديثي، ص١٩. وانظر: مجلة البحوث الإسلامية، مجمع البحوث، ٣٧٩/٥٨.

(٧) انظر: فقه النوازل، محمد يسري إبراهيم، ٢٢٦/١.

المطلب الثاني: دلالات لفظ الوفاة في القرآن الكريم.

يأتي جذر (و ف ى) في القرآن على عدة معاني، إلا أنها تنقسم إلى قسمين رئيسيين:

القسم الأول: حيث جاء جذر (وفى) في القرآن الكريم بمعنى الوفاء والتي تعني إتمام الوعود والعقود وإعطاء الحق كاملاً، قال ابن فارس (٣٩٥هـ) رحمه الله: (الواو والفاء والحرف المعتل: كلمةٌ تدل على إكمالٍ وإتمام. منه الوفاء: إتمام العهد وإكمال الشرط. ووفى: أوفى، فهو وفيٌّ. ويقولون: أوفيتك الشيء، إذا قضيته إياه وافيًا. وتوفيت الشيء واستوفيته؛ إذا أخذته كله حتى لم تترك منه شيئًا)[1].

وتُظهر له معاني مختلفة حسب سياقها مثل: إتمام العهد، إعطاء الأجر كاملاً، المجازاة، والإتمام بشكلٍ عام، حيث تظهر كلمة «وفّى» بصيغ مثل: أَوْفَى، أُوفي، يُوفّي، يُوَفَّ، أوفوا، يُوفّيهمْ، ووَفّاهُ، وَأَوْفُوا، أُوف، وَالْمُوفُونَ، فَيُوَفِّيهِمْ، تُوَفَّوْنَ، فَأَوْفُوا، أَوْفُوا، نُوَفِّ، لَمُوَفُّوهُمْ، لَيُوَفِّيَنَّهُمْ، فَأَوْفِ، يُوفُونَ، وَتُوفَّى، وَلْيُوفُوا، يُوَفِّيهِمُ، فَوَفَّاهُ، لِيُوَفِّيَهُمْ، يُوَفَّى، وَلِيُوَفِّيَهُمْ، وَفَّى، الْأَوْفَى، يَسْتَوْفُونَ).

والأمثلة من هذا كثيرة في القرآن الكريم، منها على سبيل المثال، في قوله تعالى: ﴿يا بَنِي إِسْرائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكم وأَوْفُوا بِعَهْدِي أُوْفِ بِعَهْدِكم وإيّاىَ فارْهَبُونِ﴾ البقرة٤٠، وقوله تعالى: ﴿يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالعُقُودِ﴾ المائدة ١، ومنه قوله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾ البقرة ٢٨١، وقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَغُلَّ وَمَنْ يَغْلُلْ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾ آل عمران ١٦١، قال الطبري (٣١٠هـ) رحمه الله: «ثم تعطى كل نفس جزاء ما كسبت بكسبها، وافيًا غير منقوص ما استحقه واستوجبه من ذلك»[2]. وفي قوله تعالى: ﴿يَوْمَ تَأْتِي كُلُّ نَفْسٍ تُجَادِلُ عَنْ نَفْسِهَا وَتُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾ النحل ١١١، أي: تعطى، أي: لا يمكن أن يظلم الله جل وعلا أحدا من خلقه، والرب تبارك وتعالى منزه عن الظلم، فالله لا يظلم الناس مثقال ذرة[3].

وفي قوله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾ البقرة ٢٨١، وقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَغُلَّ وَمَنْ يَغْلُلْ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾ آل عمران ١٦١ قال الطبري (٣١٠هـ) رحمه الله: «ثم تعطى كل نفس جزاء ما كسبت بكسبها، وافيًا غير منقوص ما استحقه واستوجبه

(١) انظر: مقاييس اللغة، لابن فارس، ١٢٩/٦.

(٢) انظر: تفسير الطبري (جامع البيان عن تأويل آي القرآن)، الطبري، ٧١/١.

(٣) انظر: تأملات قرآنية، المغامسي، ١٠/٢٧.

من ذلك»[1]، قال النسفي: تعطى جزاء عملها وافياً ﴿وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾ في ذلك[2].

القسم الثاني: جاء جذر (وفّى) في القرآن على (٤١) صورة، منها (١٥) صورة تحمل معنى الوفاة أو النوم، وجاء في (٢٥) موقعًا باشتقاقاتها المختلفة، وهي: (يُتَوَفَّوْنَ، تُوَفَّى، مُتَوَفِّيكَ، وَتَوَفَّنَا، يَتَوَفَّاهُنَّ، تَوَفَّاهُمُ، تَوَفَّيْتَنِي، يَتَوَفَّاكُم، تَوَفَّتْهُ، يَتَوَفَّوْنَهُمْ، يَتَوَفَّى، نَتَوَفَّيَنَّكَ، تَوَفَّنِي، تَتَوَفَّاهُمُ، تَوَفَّتْهُمُ)، كما في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكم وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ﴾ البقرة: ٢٣٤، وقوله تعالى: ﴿تَوَفَّنِى مُسْلِمًا وَأَلْحِقْنِى بِالصَّالِحِينَ﴾ يوسف:١٠١. وغيرها.

المبحث الثاني: الوفاة في القرآن الكريم أنواعها ودلالاتها وأبعادها.

إن المتأمل في الفرق بين الوفاة والموت، يلحظ أن الوفاة تأتي بمعني الموت، وتأتي بمعني النوم؛ قال تعالى: ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِى لَمْ تَمُتْ فِى مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِى قَضَى عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَى إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى﴾ الزمر ٤٢، وقال تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِى يَتَوَفَّاكُم بِاللَّيْلِ وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُم بِالنَّهَارِ﴾ الأنعام ٦٠، فسمى النوم توفيًا، جاء في مفردات الراغب: «وقد عبر عن الموت والنوم بالتوفي»[3]، قال تعالى: ﴿اللَّه يَتَوَفَّى الْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا﴾ وقوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِى يَتَوَفَّاكُم بِاللَّيْلِ﴾، وجاء في لسان العرب: «وأما توفي النائم فهو استيفاء عقله وتمييزه إلي أن ينام»[4]. وأما الموت فهو نقيض الحياة. جاء في روح المعاني في قوله تعالى: ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِى لَمْ تَمُتْ فِى مَنَامِهَا﴾ أي: يقبضها عن الأبدان؛ بأن يقطع تعلقها تعلق التصرف فيها عنها. ﴿حِينَ مَوْتِهَا﴾ أي: في وقت موتها ... ﴿وَالَّتِى لَمْ تَمُتْ فِى مَنَامِهَا﴾ بأن يقطع سبحانه تعلقها بالأبدان تعلق التصرف فيها عنها أيضا»[5].

فتوفي الأنفس حين الموت وتوفيها في وقت النوم بمعنى قبضها عن الأبدان، وقطع تعلقها بها تعلق التصرف، إلا أن توفيها حين الموت قطع تعلقها بها تعلق التصرف ظاهراً وباطناً، وتوفيها وقت النوم قطع لذلك ظاهرا فقط، وسلب الحركات الاختيارية وغيرها، قال الألوسي (١٢٧٠هـ) رحمه الله: في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِى يَتَوَفَّاكُم بِاللَّيْلِ﴾ «حيث لا تميزون ولا تتصرفون كما أن الموتى كذلك»[6].

وقد استعمل القرآن الموت عاما في الإنسان والحيوان والنبات، قال تعالى: ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ

---

(١) انظر: تفسير الطبري (جامع البيان عن تأويل آي القرآن)، الطبري، ٧١/١.

(٢) انظر: مدارك التنزيل وحقائق التأويل، تفسير النسفي، ٢٣٧/٢.

(٣) انظر: المفردات، الراغب الأصفهاني، ص ٧٨١.

(٤) انظر: لسان العرب، لابن منظور، ٥٨/١٥.

(٥) انظر: روح المعاني، تفسير الألوسي، ٢٦٢/١٢.

(٦) انظر: المرجع السابق.



وَإِنَّهُم مَّيِّتُونَ﴾ الزمر: ٣٠، وقال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن قَالَ بَلَى وَلَـكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءاً ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْياً﴾ البقرة: ٢٦٠، فاستعمل الموت للطير. واستعمله للأرض؛ فقال في آيات عدة: ﴿فَأَحْيَا بِهِ الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾ البقرة: ١٦٤، وقال تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُوراً۝ لِنُحْيِيَ بِهِ بَلْدَةً مَّيْتاً﴾ البقرة ٤٨ – ٤٩، ولم يستعمل التوفي إلا للإنسان[١].

المطلب الأول: أنواع الوفاة في الاستعمال القرآني.

الوفاة: دلالتها وارتباطها بالنوم، أو ما يعرف بـ (الوفاة الصغرى)، ومنه قوله تعالى: ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الأَنفُسَ حِينَ مَوْتِها والَّتِي لَمْ تَمُتْ في مَنامِها فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضى عَلَيْها المَوْتَ ويُرْسِلُ الأُخْرى إلى أجَلٍ مُسَمًّى﴾ الزمر: ٤٢، فيقبضها عند فناء أجلها، وانقضاء مدة حياتها، ويتوفى أيضا التي لم تمت في منامها، كما التي ماتت عند مماتها: ﴿فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَى عَلَيْهَا الْمَوْتَ﴾ الزمر: ٤٢، ذكر أن أرواح الأحياء والأموات تلتقي في المنام، فيتعارف ما شاء الله منها، فإذا أراد جميعها الرجوع إلى أجسادها أمسك الله أرواح الأموات عنده وحبسها، وأرسل أرواح الأحياء حتى ترجع إلى أجسادها إلى أجل مسمى وذلك إلى انقضاء مدة حياتها»[٢].

الوفاة: بمعنى نهاية الدور أو المهمة ومنه: «وفاة عيسى عليه السلام»؛ كما في قوله تعالى: ﴿إذْ قالَ اللَّهُ يا عِيسى إنِّي مُتَوَفِّيكَ ورافِعُكَ إلَيَّ﴾ آل عمران ٥٥

أنواع الوفاة: تنقسم الوفاة إلى ثلاثة أنواع:

النوع الأول: وهو ما يتعلق بمعنى (النوم) ومنه قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُم بِاللَّيْلِ وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُم بِالنَّهَارِ﴾ الأنعام ٦٠، قال البغوي (٥١٦هـ) رحمه الله: «أَيْ: يَقْبِضُ أَرْوَاحَكُمْ إِذَا نِمْتُمْ بِاللَّيْلِ، وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُمْ، كَسَبْتُمْ، بِالنَّهَارِ ثُمَّ يَبْعَثُكُمْ فِيهِ، أَيْ: يُوقِظُكُمْ فِي النَّهَارِ، لِيُقْضَى أَجَلٌ مُسَمًّى، يَعْنِي: أَجَلَ الْحَيَاةِ إِلَى الْمَمَاتِ، يُرِيدُ اسْتِيفَاءَ الْعُمْرِ عَلَى التَّمَامِ، ثُمَّ إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ، فِي الْآخِرَةِ، ثُمَّ يُنَبِّئُكُمْ، يُخْبِرُكُمْ، بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ»[٣]، وقال القرطبي (٦٧١هـ): «يَعْنِي الَّذِي يُنِيمُكُمْ»[٤].

والمقصود أن الوفاة هنا بمعنى النوم، والنبي ﷺ كان إذا استيقظ قال: (الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي

(١) انظر: أسئلة بيانية في القرآن الكريم، السامرائي، ص ١٣٤.

(٢) انظر: تفسير الطبري (جامع البيان عن تأويل آي القرآن)، الطبري، ٢٩٨/٢١.

(٣) انظر: معالم التنزيل في تفسير القرآن، تفسير البغوي، ١٣٠/٢.

(٤) انظر: الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، ٣٧٧/٦.

أَحْيَانَا بَعْدَ مَا أَمَاتَنَا وَإِلَيْهِ النُّشُورُ)[1]. فسمّى النوم موتة صغرى.

النوع الثاني: يأتي بمعنى الرفع، ومنه قوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ﴾ آل عمران ٥٥، وقد جمع فيها البغوي (٥١٦هـ) رحمه الله الأقوال، فقال: «اختلفوا في بعض التَّوَفِّي هَاهُنَا، قَالَ الْحَسَنُ وَالْكَلْبِيُّ وَابْنُ جُرَيْجٍ: إِنِّي قَابِضُكَ وَرَافِعُكَ فِي الدُّنْيَا إِلَيَّ مِنْ غَيْرِ مَوْت، يَدُلُّ عَلَيْهِ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي﴾ الْمَائِدَة ١١٧، أَيْ قَبَضْتَنِي إِلَى السَّمَاءِ وَأَنَا حَيٌّ، لِأَنَّ قَوْمَهُ إِنَّمَا تَنَصَّرُوا بَعْدَ رَفْعِه إِلَى السَّمَاءِ لَا بَعْدَ مَوْتِه، فَعَلَى هَذَا للتَّوَفِّي تَأْوِيلَان، أَحَدُهُمَا: إِنِّي رَافِعُكَ إِلَيَّ وَافِيًا لَمْ يَنَالُوا مِنْكَ شَيْئًا، مِنْ قَوْلِهِمْ تَوَفَّيْتُ كَذَا وَاسْتَوْفَيْتُهُ إِذَا أَخَذْتُهُ تَامًّا وَالْآخَرُ: أَنِّي مُسْتَلِمُكَ مِنْ قَوْلِهِمْ تَوَفَّيْتُ مِنْهُ كَذَا أَيْ تَسَلَّمْتُهُ، وَقَالَ الرَّبِيعُ بْنُ أَنَس: الْمُرَادُ بِالتَّوَفِّي النَّوْمُ وَكُلُّ ذِي عَيْنٍ نَائِمٌ، وَكَانَ عِيسَى قَدْ نَامَ فَرَفَعَهُ اللَّهُ نَائِمًا إِلَى السَّمَاءِ، مَعْنَاهُ: أَنِّي مُنَوِّمُكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ كَمَا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُمْ بِاللَّيْلِ﴾ الْأَنْعَام ٦٠، أَيْ يُنِيمُكُمْ»[2].

النوع الثالث:

يأتي بمعنى الموت، عند انقضاء الأجل، أو ما يطلق عليه الوفاة الكبرى الوفاة الحقيقية.

وهذا القسم هو الذي نعنيه في هذه الدراسة، حيث نتناول السياقات والدلات اللغوية والعقدية، من خلال تتبع الآيات وتفسيراتها ودلاتها.

قوله تعالى: ﴿وَلَوْ تَرَى إِذْ يَتَوَفَّى الَّذِينَ كَفَرُوا الْمَلَائِكَةُ يَضْرِبُونَ وُجُوهَهُمْ وَأَدْبَارَهُمْ وَذُوقُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ﴾ الأنفال ٥٠، قوله تعالى: ﴿فَكَيْفَ إِذَا تَوَفَّتْهُمُ الْمَلَائِكَةُ يَضْرِبُونَ وُجُوهَهُمْ وَأَدْبَارَهُمْ﴾ محمد ٢٧. قال ابن عاشور (١٣٩٣هـ) رحمه الله: «والتَّوَفِّي: الإماتَةُ سُمِّيَتْ تَوَفِّيًا لأنَّها تُنْهِي حَياةَ المَرْءِ أوْ تَسْتَوْفِيها»[3]. وقال الطبري (٣١٠هـ): «يقولُ تعالى ذكرُه لنبيِّه محمد ﷺ: ولو تُعاينُ يا محمدُ حينَ يَتَوَفَّى الملائكةُ أرواحَ الكفارِ، فتنزعُها من أجسادهم، تَضرِبُ الوجوهَ منهم والأستاهَ، ويقولون لهم: ذُوقوا عذابَ النارِ التي تُحرِقُكم يومَ وُرودِكم جهنمَ»[4].

قوله تعالى: ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا﴾ الزمر ٤٢، جمع القرطبي (٦٧١هـ) رحمه الله بينها وبين مثيلاتها، فقال رحمه الله: «يَعْنِي وَقْتَ انْقِضَاءِ أَجَلِهَا. وَوَفَاةَ النَّوْمِ قَالَ الله تَعَالَى: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُمْ بِاللَّيْلِ﴾ الأنعام ٦٠، يَعْنِي الَّذِي يُنِيمُكُمْ. وَوَفَاةَ الرَّفْعِ، قَالَ الله تعالى: ﴿يَا عِيسَى إِنِّي مُتَوَفِّيكَ﴾»[5].

---

(١) صحيح البخاري، ط/ السلطانية، كتاب الدعوات، بَابُ وَضْعِ الْيَدِ الْيُمْنَى تَحْتَ الْخَدِّ الْأَيْمَنِ، ٦٩/٨ برقم ٦٣١٤.

(٢) انظر: معالم التنزيل في تفسير القرآن، تفسير البغوي، ٤٥/٢.

(٣) انظر: التحرير والتنوير، لابن عاشور، ٤٠/١٠.

(٤) انظر: تفسير الطبري (جامع البيان عن تأويل آي القرآن)، الطبري، ٢٢٩/١١.

(٥) انظر: الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، ٣٧٧/٦.

قوله تعالى: ﴿وَمِنْكُمْ مَنْ يُتَوَفَّى وَمِنْكُمْ مَنْ يُرَدُّ إِلَى أَرْذَلِ الْعُمُرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِنْ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا﴾ الحج ٥٠، قال ابن كثير (٧٧٤هـ) رحمه الله: «أي في حال شبابه وقواه، ﴿وَمِنْكُمْ مَنْ يُرَدُّ إِلَى أَرْذَلِ الْعُمُرِ﴾ وهو الشيخوخة والهرم وضعف القوة والعقل والفهم وتناقص الأحوال من الخرف وضعف الفكر»[١].

قوله تعالى: ﴿وَمِنْكُمْ مَنْ يُتَوَفَّى مِنْ قَبْلُ وَلِتَبْلُغُوا أَجَلًا مُسَمًّى وَلَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ غافر ٦٧، قال ابن كثير (٧٧٤هـ) رحمه الله: «أي: من قبل أن يوجد ويخرج إلى هذا العالم، بل تُسقطه أمّه سقْطا، ومنهم من يتوفى صغيرًا وشابًّا، وكهلًا قبل الشيخوخة»[٢].

قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ البقرة ٢٣٤، ومنه قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِّأَزْوَاجِهِم مَّتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ﴾ البقرة ٢٤٠، قال الرازي (٦٠٦هـ) رحمه الله: «يُتَوَفَّوْنَ مَعْنَاهُ يَمُوتُونَ وَيُقْبَضُونَ»[٣]، وقال البيضاوي (.....هـ) رحمه الله: «وقرئ «يتَوَفَّوْنَ» بفتح الياء أي يستوفون آجالهم»[٤].

قوله تعالى: ﴿فَإِن شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّىٰ يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا﴾ النساء ١٥، قال ابن كثير (٧٧٤هـ) رحمه الله: «قال ابن عباس رضي الله عنه (٦٨هـ): كان الحكم كذلك حتى أنزل الله سورة النور، فنسخها بالجلد أو الرجم»[٥]. وقال البغوي (٥١٦هـ) رحمه الله: «وَهَذَا كَانَ فِي أَوَّلِ الْإِسْلَامِ قَبْلَ نُزُولِ الْحُدُودِ، كَانَتِ الْمَرْأَةُ إِذَا زَنَتْ حُبِسَتْ فِي الْبَيْتِ حَتَّى تَمُوتَ، ثُمَّ نُسِخَ ذَلِكَ فِي حَقِّ الْبِكْرِ بِالْجَلْدِ وَالتَّغْرِيبِ، وَفِي حَقِّ الثَّيِّبِ بِالْجَلْدِ وَالرَّجْمِ»[٦].

قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا فَاغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَكَفِّرْ عَنَّا سَيِّئَاتِنَا وَتَوَفَّنَا مَعَ الْأَبْرَارِ﴾ آل عمران ١٩٣، قال الطبري (٣١٠هـ): «يعنى بذلك: واقبضنا إليك -إذا قبَضتنا إليك- في عداد الأبرار، واحْشُرْنا مَحْشَرَهم ومعهم»[٧]، وقال الرازي (٦٠٦هـ) رحمه الله: «اعْلَمْ أَنَّهُمْ طَلَبُوا مِنَ اللَّه تَعَالَى فِي هَذَا الدُّعَاءِ ثَلَاثَةَ أَشْيَاءَ: أَوَّلُهَا: غُفْرَانُ الذُّنُوبِ، وَثَانِيهَا: تَكْفِيرُ السَّيِّئَاتِ، وَثَالِثُهَا: أَنْ تَكُونَ

(١) انظر: تفسير القرآن العظيم، لابن كثير، ٣٤٨/٥.

(٢) انظر: المرجع السابق، ٢٠٨/١٢.

(٣) انظر: التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)، تفسير الرازي، ٤٦٥/٦.

(٤) انظر: تفسير البيضاوي، ١٤٥/٦١.

(٥) انظر: تفسير القرآن العظيم، لابن كثير، ٢٠٤/٢.

(٦) انظر: معالم التنزيل في تفسير القرآن، تفسير البغوي، ١٨١/٢.

(٧) انظر: تفسير الطبري (جامع البيان عن تأويل آي القرآن)، الطبري، ٣١٦/٦.

◇◇

وَفَاتُهُمْ مَعَ الْأَبْرَارِ»[١].

قولـه تعالى: ﴿وَكُنتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَّا دُمْتُ فِيهِمْ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنتَ أَنتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ﴾ المائدة ١١٧، قال الطبـري (٣١٠هـ) رحمه الله: «يقولُ: فلما قبَضْتَني إليك»[٢]، وفي تفسير الجلالين قال: «قَبَضْتَنِي بِالرَّفْعِ إلَى السَّمَاء»[٣].

قولـه تعالى: ﴿حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا وَهُمْ لَا يُفَرِّطُونَ﴾ الأنعام ٦٦١، قـال الطبري رحمه الله: «يقولُ تعالى ذكرُه: إن ربَّكم يَحْفَظُكـم برسل يُعَقِّبُ بينَها، يُرْسِلُهم إليكـم بحفظكـم وبحفظ أعمالكم، إلـى أن يَحْضُرَكم الموتُ ويَنْزِلَ بكم أمـرُ الله، فإذا جاء ذلك أحدَكـم، توَفَّاه أمـلا كُنا الموَكَّلون بقبضِ الأرواحِ، ورسلُنا المُرْسَلـون به، وهم لا يُفَرِّطون في ذلك فيُضَيِّعونه»[٤].

وقـال الرازي (٦٠٦هـ) رحمه الله: «فَذَلِكَ يَدُلُّ عَلَى وُجُودِ مَلَائِكَةٍ مُوَكَّلِينَ بِقَبْضِ الْأَرْوَاحِ وَيَجُوزُ أَنْ يَكُونَ مَلَكُ الْمَوْتِ رَئِيسَ جَمَاعَةٍ وُكِّلُوا عَلَى قَبْضِ الْأَرْوَاحِ قَالَ تَعَالَى: ﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ يَتَوَفَّى الَّذِينَ كَفَرُوا الْمَلَائِكَةُ يَضْرِبُونَ وُجُوهَهُمْ وَأَدْبَارَهُمْ﴾ الْأَنْفَالِ: ٥٠»[٥].

قولـه تعالى: ﴿حَتَّىٰ إِذَا جَاءَتْهُمْ رُسُلُنَا يَتَوَفَّوْنَهُمْ قَالُوا أَيْنَ مَا كُنتُمْ تَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ﴾ الأعراف ٣٧، قال الواحدي (٤٦٨هـ): «يريد: الملائكة يقبضون أرواحهم»[٦]. وقال الرازي رحمه الله: «فِيهِ قَوْلَانِ: الْقَوْلُ الْأَوَّلُ: الْمُرَادُ هُوَ قَبْضُ الْأَرْوَاحِ لِأَنَّ لَفْظَ الْوَفَاةِ يُفِيدُ هَذَا الْمَعْنَى. قَالَ ابْنُ عَبَّاس رضي الله عنهما (٦٨هـ): «الْمَوْتُ قِيَامَةُ الْكَافِرِ فَالْمَلَائِكَةُ يُطَالِبُونَهُمْ بِهَذِهِ الْأَشْيَاءِ عِنْدَ الْمَوْتِ عَلَى سَبِيلِ الزَّجْرِ وَالتَّوْبِيخِ وَالتَّهْدِيدِ وَهَؤُلَاءِ الرُّسُلُ هُمْ مَلَكُ الْمَوْتِ وَأَعْوَانُهُ. وَالْقَوْلُ الثَّانِي: وَهُوَ قَوْلُ الْحَسَنِ وَأَحَدُ قَوْلَيِ الزَّجَّاجِ أَنَّ هَذَا لَا يَكُونُ فِي الْآخِرَةِ وَمَعْنَى قَوْلِهِ: حَتَّى إذا جاءَتْهُمْ رُسُلُنا أَيْ مَلَائِكَةُ الْعَذَابِ يَتَوَفَّوْنَهُمْ أَيْ يَتَوَفَّوْنَ مُدَّتَهُمْ عِنْدَ حَشْرِهِمْ إِلَى/ النَّارِ عَلَى مَعْنَى أَنَّهُمْ يَسْتَكْمِلُونَ عِدَّتَهُمْ حَتَّى لَا يَنْفَلِتَ مِنْهُمْ أَحَدٌ»[٧].

قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا وَتَوَفَّنَا مُسْلِمِينَ﴾ الأعراف ١٢٦، قال الطبري رحمه الله: «يقول: واقبضنا إليك على الإسلام دين خليلك إبراهيم ﷺ، لا على الشرك بك»[٨]، قال عبد

---

(١) انظر: التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)، تفسير الرازي، ٤٦٧/٩.

(٢) انظر: تفسير الطبري (جامع البيان عن تأويل آي القرآن)، الطبري، ١٣٧/٩.

(٣) انظر: تفسير الجلالين، السيوطي، ص ١٦١.

(٤) انظر: تفسير الطبري (جامع البيان عن تأويل آي القرآن)، الطبري، ٢٨٩/٩.

(٥) انظر: التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)، تفسير الرازي، ٣٨٦/٢.

(٦) انظر: تفسير الوسيط، للواحدي، ١/ ١٧٨.

(٧) انظر: التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)، تفسير الرازي، ٢٣٧/١٤.

(٨) انظر: تفسير الطبري (جامع البيان عن تأويل آي القرآن)، الطبري، ٣٥/١٣.

الله بن عباس رضي الله عنهما: «حين قالوا: ﴿رَبَّنَا أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا وَتَوَفَّنَا مُسْلِمِينَ﴾، قال: كانوا في أول النهار سَحَرَة، وفى آخر النهار شهداء»[1]).

قوله تعالى: ﴿وَإِمَّا نُرِيَنَّكَ بَعْضَ الَّذِى نَعِدُهُمْ أَوْ نَتَوَفَّيَنَّكَ فَإِلَيْنَا مَرْجِعُهُمْ﴾ يونس ٤٦، قال القرطبي (٦٧١هـ) رحمه الله: «(أَوْ نَتَوَفَّيَنَّكَ) عَطْفٌ عَلَى «نُرِيَنَّكَ» أَيْ نَتَوَفَّيَنَّكَ قبل ذلك»[2]، وفي التفسير الوسيط: «أي: نميتنك قبل ذلك، أي: قبل تعذيبهم»[3]، ومنه قوله تعالى: ﴿وَإِنَّمَا نُرِيَنَّكَ بَعْضَ الَّذِى نَعِدُهُمْ أَوْ نَتَوَفَّيَنَّكَ فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَعَلَيْنَا الْحِسَابُ﴾ الرعد ٤٠، وقوله تعالى: ﴿فَإِمَّا نُرِيَنَّكَ بَعْضَ الَّذِى نَعِدُهُمْ أَوْ نَتَوَفَّيَنَّكَ فَإِلَيْنَا يُرْجَعُونَ﴾ غافر ٧٧.

قوله تعالى: ﴿فَلَا أَعْبُدُ الَّذِينَ تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ وَلَـٰكِنْ أَعْبُدُ اللَّهَ الَّذِى يَتَوَفَّاكُمْ﴾ يونس ١٠٤، يقول الطبري رحمه الله: «يقولُ: ولكن أعبدُ اللّه الذي يقبِضُ أرواحَكم، فيُميتُكم عند آجالكم»[4].

قوله تعالى: ﴿أَنتَ وَلِيِّى فِى الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ تَوَفَّنِى مُسْلِمًا وَأَلْحِقْنِى بِالصَّالِحِينَ﴾ يوسف ١٠١، قال البغوي (٥١٦هـ) رحمه الله: «يَقُولُ اقْبِضْنِي إِلَيْكَ مُسْلِمًا»[5]، قال ابن كثير (٧٧٤هـ) رحمه الله: «هذا دعاء من يوسف الصديق، دعا به ربه عز وجل لما تمت نعمة الله عليه باجتماعه بأبويه وإخوته، وما منّ الله به عليه من النبوة والملك سأل ربه عز وجل كما أتم نعمته عليه في الدنيا أن يستمر بها عليه في الآخرة، وأن يتوفاه مسلمًا حين يتوفاه»[6].

قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِى أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِى الْأَرْضِ﴾ النساء ٩٧، قال السعدي (١٣٧٦هـ) رحمه الله: «هذا الوعيد الشديد لمن ترك الهجرة مع قدرته عليها حتى مات، فإن الملائكة الذين يقبضون روحه يوبخونه بهذا التوبيخ العظيم»[7]. وقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ تَتَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِى أَنْفُسِهِمْ فَأَلْقَوُا السَّلَمَ مَا كُنَّا نَعْمَلُ مِنْ سُوءٍ بَلَى إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ النحل ٢٨، قال في الهداية: «إن الذين تقبض الملائكة أرواحهم ظالمين أنفسهم أي مكتسبين غضب الله عز وجل وسخطه»[8].

وفي لفتة جميلة أشار صاحب أضواء البيان إلى إسناد التوفي فقال: «تَنْبِيهٌ. أَسْنَدَ هُنَا -جَلَّ

(١) انظر: موسوعة التفسير المأثور، مجموعة من المؤلفين، ٢٨١/٩ برقم ٢٨٥٠٨. وأخرجه ابن جرير، ١٠/ ٣٦٥.

(٢) انظر: الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، تفسير القرطبي، ٣٤٨/٨.

(٣) انظر: تفسير الوسيط، مجمع البحوث، مجموعة من المؤلفين، ٦٦٦/٨.

(٤) انظر: تفسير الطبري (جامع البيان عن تأويل آي القرآن)، الطبري، ٣٠٤/١٢.

(٥) انظر: معالم التنزيل في تفسير القرآن، تفسير البغوي، ٢٨١/٤.

(٦) انظر: تفسير القرآن العظيم، لابن كثير، ٥٣٦/٤.

(٧) انظر: تيسير الكريم الرحمن، السعدي، ص ١٩٥.

(٨) انظر: الهداية إلى بلوغ النهاية، مكي بن أبي طالب، ١٤٤٢١/٢.

وَعَـلَا- التَّوَفِّـيَ لِلْمَلَائِكَة في قَوْلِه: تَتَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ، «وَقَوْلِه: تَتَوَفَّاهُـمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ، وَقَوْلِـه: تَتَوَفَّاهُـمُ الْمَلَائِكَةُ طَيِّبِينَ، قَرَأَهُمَا عَامَّـةُ الْقُرَّاءِ غَيْرَ حَمْزَةَ: «تَتَوَفَّاهُـمْ» بِتَاءَيْنِ فَوْقِيَّتَيْنِ. وَقَـرَأَ حَمْـزَةُ «يَتَوَفَّاهُمْ» بِالْيَـاءِ فِي الْمَوْضِعَيْنِ. وَأَسْنَـدَهُ فِي «السَّجْدَة»، لِمَلَكِ الْمَـوْتِ فِي قَوْلِه: قُلْ يَتَوَفَّاكُـمْ مَلَكُ الْمَوْتِ، وَأَسْنَدَهُ فِي «الزُّمَر» إِلَى نَفْسه -جَلَّ وَعَلَا- فِي قَوْلِه: اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَـا الْآيَةَ، وَقَدْ بَيَّنَّا فِي كِتَابِنَـا (دَفْعِ إِيهَامِ الِاضْطِرَابِ عَنْ آيَاتِ الْكِتَـابِ) فِي سُورَة «السَّجْدَة»: أَنَّـهُ لَا مُعَارَضَةَ بَيْنَ الْآيَاتِ الْمَذْكُورَة، فَإِسْنَادُهُ التَّوَفِّي لِنَفْسه؛ لِأَنَّهُ لَا يَمُوتُ أَحَدٌ إِلَّا بِمَشِيئَتِه تَعَالَى، كَمَا قَالَ: وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّه كِتَابًا مُؤَجَّلًا، وَأَسْنَدَهُ لِمَلَك الْمَوْتِ؛ لِأَنَّهُ هُوَ الْمَأْمُورُ بِقَبْضِ الْأَرْوَاح، وَأَسْنَـدَهُ إِلَـى الْمَلَائِكَة؛ لِأَنَّ لِمَلَكِ الْمَـوْتِ أَعْوَانًا مِنَ الْمَلَائِكَـة يَنْزِعُونَ الرُّوحَ مِنَ الْجَسَدِ إِلَى الْحُلْقُوم فَيَأْخُذُهَا مَلَكُ الْمَوْتِ، كَمَا قَالَهُ بَعْضُ الْعُلَمَاء. وَالْعِلْمُ عِنْدَ اللَّه تَعَالَى)[1].

ومنـه قولـه تعالـى: ﴿قُلْ يَتَوَفَّاكُـم مَّلَكُ الْمَوْتِ الَّـذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُـمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُـونَ﴾ السجدة ١١، قـال الطبري رحمه الله: «يقول: يستوفي عددكـم بقبض أرواحكم ملك الموت الذي وكل بقبض أرواحكم»[2].

قولـه تعالى: ﴿الَّذِينَ تَتَوَفَّاهُـمُ الْمَلَائِكَةُ طَيِّبِينَ يَقُولُونَ سَـلَامٌ عَلَيْكُمُ﴾ النحل ٣٢، أي: ذكـر جل وعلا في هذه الآية الكريمة: أن المتقيـن الذين كانوا يمتثلون أوامر ربهم، ويجتنبون نواهيه تتوفاهم الملائكة، أي: يقبضون أرواحهم في حال كونهم طيبين، أي: طاهرين من الشرك والمعاصي -على أصح التفسيرات- ويبشرونهم بالجنة، ويسلمون عليهم»[3].

قولـه تعالـى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ ثُمَّ يَتَوَفَّاكُمْ وَمِنكُم مَّن يُرَدُّ إِلَىٰ أَرْذَلِ الْعُمُرِ﴾ النحل ٧٠، قال ابن كثير (٧٧٤هـ) رحمه الله: «يخبر تعالى عن تصرفه في عباده، وأنه هو الذي أنشأهم من العدم ثم بعد ذلك يتوفاهم»[4]. أي: «ثُمَّ يَتَوَفَّاكُمْ: أي: يقبض أرواحكم»[5].

المطلب الثاني: دلالات الوفاة في الاستعمال القرآني.

إن المتأمـل في الآيات التـي تتعلق بلفظ (الوفاة) يجد أن الآيـات القرآنية التي تحدثت عن الوفاة وفي مضامينه الموت، مما يظهر خلالها الفرق بينهما، فالموت هو خروج روح الكائن الحي سـواء كان إنسانـاً أو حيواناً أو نباتاً، فكل كائن حي في هـذه الأرض له روح تُنتزع فتخرج، ويتوقف بخروجها عنصر الحياة فيه لينتهي الأجل[6]، لذا تعددت تعريفات الموت، فقيل: (هو طور آخر من

(١) انظر: أضواء البيان، للشنقيطي، ٢/٣٧٣.

(٢) انظر: تفسير الطبري (جامع البيان عن تأويل آي القرآن)، الطبري، ٢٠/١٧٥.

(٣) انظر: أضواء البيان، للشنقيطي، ٢/٣٢٣.

(٤) انظر: تفسير القرآن العظيم، لابن كثير، ٤/٦٩٤.

(٥) انظر: بحر العلوم (تفسير السمرقندي)، السمرقندي، ٢/٢٨١.

(٦) انظر: تعريف ومعنى موت في معجم المعاني الجامع، معجم عربي عربي، المعاني، https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/%D8

الأطـوار، ونوع آخر من الترقي، وضرب آخر من الـولادة، والانتقال من عالم إلى عالم)[١]. وقيل: (هـي مفارقة الروح الجسد الذي كانـت به حياته الحسية وهو طارئ عليهما بعدما كانا موصوفين بالاجتماع الذي هو علة الحياة)[٢]. وقيل: (هو صفة وجودية خلقت ضداً للحياة)[٣].

أمّـا الوفاة، فهي توقف كامل الوظائـف والأعضاء في جسم الإنسان بشكل مؤقت أو دائم[٤]، كما نلحظ أن الفرق بين الموت والوفاة إنّ الموت يقع مرة واحدة، وهي بخروج الروح دون عودة[٥]، أمّا الوفاة فهي أعم من الموت فهناك الوفاة المؤقتة «الصغرى» والتي هي النوم، فإن نام الإنسان خرجـت روحه من جسده إلـى أجل مسمّى، فإن كتب لها العودة عادت وإلا فارقت جسدها، ورحلت عنـه للأبـد[٦]، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿اللَّهُ يَتَـوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَـا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِـكُ الَّتِي قَضَى عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِـلُ الْأُخْرَى إِلَى أَجَلٍ مُسَـمًّى إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِقَـوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ الزمر ٤٢، وهذه هي الوفاة الصغرى، أمّـا الموت فيتم بخروج الروح بلا عودة[٧].

ومنهـا أنّ المـوت هو للكائنـات جميعها، بينما الوفـاة للثقلين وحدهما مـن إنس وجان دون غيرهمـا؛ لأنّهـا لا تقـع إلّا على من هو مكلـف عاقل مسـؤول[٨]، الفرق بين المتوفـى والميت هذه حقيقة مهمة تناولها العلماء وأخذوها بعين الاعتبار، هل من تُوفي فمات هو نفسه من مات وتُوفي؟ فقـد يموت الإنسان ويبقى لـه أجر يتدفق، ومنه حديث النبي المصطفى ﷺ حين قال: (إِذَا مَاتَ الْإِنْسَـانُ انْقَطَعَ عَنْهُ عَمَلُهُ إِلَّا مِنْ ثَلَاثَةٍ: إِلَّا مِـنْ صَدَقَةٍ جَارِيَةٍ. أَوْ عِلْمٍ يُنْتَفَعُ بِهِ. أو ولد صالح يدعو لـه)[٩]، وهُنـا يتبين لنا جلياً أَنّ هنالـك الذين استمرت أجورهم تكتب فـي موازين أعمالهم حتى وإن قُبضـوا وفارقـوا الحياة الدنيا، فالصدقة الجارية يجري القلم بها طالما هي باقية ينتفع منها أصحابهـا[١٠]، كما أنّ العلم الذي يُنتفع بـه يستمر أجره ما دامت الناس تستفيد منه، كذلك الولد الصالـح هو ذخـر لوالديه من بعدهما، دعاؤه جزء من بره لهما الذي يصلهما في قبورهما، وليس هـذا فحسـب فهنالك أيضـاً المرابط في سبيل الله الـذي يُنمّى له عمله إلى يـوم القيامة كما في الحديـث: «كُلُّ مَيِّـتٍ يُخْتَمُ عَلَى عَمَلِهِ إِلَّا الَّذِي مَـاتَ مُرَابِطًا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَإِنَّـهُ يُنْمَى لَهُ عَمَلُهُ إِلَى

(١) انظر: ميزان العمل، الغزالي، ص ٢٩٢.
(٢) انظر: الفتوحات المكية، لابن عربي، ٦١٨/٢.
(٣) انظر: التعريفات، الجرجاني، ١٠٤/١.
(٤) انظر: تطور مفهوم إعلان الوفاة: نظرة الطب والسند القرآني، بشر أديب العطار، ص ٥.
(٥) انظر: الموت والحياة، سعيد حسين، ص ٩-١٠.
(٦) انظر: تطور مفهوم إعلان الوفاة: نظرة الطب والسند القرآني، بشر أديب العطار، ص ٥.
(٧) انظر: كتاب فتاوى الشبكة الإسلامية، مجموعة من المؤلفين، ص ١٥٧٧.
(٨) انظر: الموت والحياة، سعيد حسين، ص ٩-١٠.
(٩) صحيح مسلم، كتاب الوصية، باب ما يلحق الإنسان من الثواب بعد وفاته، ١٢٥٥/٣ برقم ١٦٣١.
(١٠) انظر: كتاب تخريج أحاديث إحياء علوم الدين، الزبيدي، ص ٧٩.



يَـوْم القِيَامَةِ، وَيَأْمَنُ مِـنْ فِتْنَةِ القَبْرِ»[1]، الموت والوفاة كلاهما سيكونان تذكرة عبور إلى محطتك الأخيرة التي ستُقيم بها ما شاء الله حتى يأذن الله بيوم القيامة، ستُطوى صحافنا وتنتهي أعمارنا، ولا يدوم لنا ولا يثبت إلّا ما قدمنا، فإن خيراً فخيراً وإن شراً فما بعده أشر منه، وترفع الصحائف لتعرض أمام العباد في يوم كثير الشهود عليك، وحينها ستعرض أعمالك عليك وتدرك كم سوّفت وضيعت وفرطت، وقتها ستتمنى لو تعود للدنيا لعلك تعمل[2].

إن الوفـاة في المعنى الدنيوي أبلغ وأكبر من الموت، قال الله تعالى: ﴿أَوْ كَالَّذِى مَرَّ عَلَى قَرْيَـةٍ وَهِىَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِـهَا قَالَ أَنَّىٰ يُحْيِـى هَـٰذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَـا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِئَةَ عَـامٍ ثُمَّ بَعَثَهُۥ﴾ البقـرة ٢٥٩، فذكر عنه أنه (أماته) ولم يقل (توفاه) ، وفيه دلالة على أن الوفاة بالمعنـى والتعبير القرآني إنما هو القضـاء بالمـوت لا مجرد الموت وحده، كما في قوله سبحانه: ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِى لَمْ تَمُتْ فِى مَنَامِهَا﴾ الزمر ٤٢

الخاتمة

بعد التأمل في الآيات القرآنية التي ورد فيها لفظ الوفاة ومشتقاته، يتبيّن أن القرآن الكريم قـد تناول هـذا المفهوم بعمق وشمـول، جامعًا بين الدقـة اللغوية والإحاطة العقديـة، وقد ركّزت الدراسـة علـى تتبّع مواضع اللفـظ في القرآن الكريـم وتحليلها وفق السيـاق والمعنى، فظهر من خلالهـا تنوع الاستخدام القرآني بين الوفاة بمعنى النوم، والوفاة التي تعني انتهاء الأجل، والوفاة التـي تشير إلى تمام المهمـة أو الاستيفاء؛ كما اتضح أن القرآن الكريـم يعبر عن الموت بعبارات متعـددة تُبرز جوانـب مختلفة من الحقيقة الإنسانيـة، مما يؤكد ثراء اللغـة القرآنية ودقة اختيار الألفاظ.

ومن خلال استقراء الآيات ودراسة السياقات، أمكن الوصول إلى مجموعة من النتائج، منها:

١. إنّ لفـظ الوفـاة فـي القـرآن الكريم أوسـع دلالة من معنـى الموت، فهو يشمـل مفاهيم الاستيفاء والتكميل والانتقال.

٢. يفـرّق القرآن في لفظ الوفاة بمعان تشمل النوم، والوفـاة بانتهاء الأجل، مما يعكس دقة التعبير القرآني.

٣. وردت الوفاة في بعض المواضع بمعنى انتهاء المهمة، للدلالة على نهاية مرحلة دون موت فعلي.

٤. تُظهر النصوص القرآنية أن الوفاة خاضعة لإرادة الله وحده، ولا تحدث إلا بأجله المقدر،

---

(١) صحيح الترمذي، كتاب أبواب فضائل الجهاد، بَابُ مَا جَاءَ فِي فَضْلِ مَنْ مَاتَ مُرَابِطًا، ١٦٥/٤ برقم ١٦٢١، وقال الألباني: صحيح.

(٢) انظر: دروس الشيخ سعد البريك، سعد البريك، ص ١٨.

مما يرسّخ الإيمان بالقضاء والقدر.

٥. يحمل مفهوم الوفاة في القرآن رسالة تربوية تدعو إلى التأمل في حقيقة الحياة والفناء، وإلى العمل الصالح استعدادًا للقاء الله.

٦. تتكامـل دلالات الوفاة مع مفاهيم البعث والنشور والحســاب، لتكوّن رؤية قرآنية متكاملة للوجود الإنساني.

توصيات البحث

١. إجراء دراسات مقارنة بين ألفاظ الوفاة، الموت، الهلاك، الإماتة لبيان الفروق الدقيقة بينها في الاستعمال القرآني.

٢. دراسة البعد البلاغي والتصويري في الآيات التي تتحدث عن الوفاة والموت في القرآن.

٣. التوسع في الدراسات الموضوعية للقرآن الكريم لبيان وحدة معانيه وشمولية مقاصده.

والله أسأل التوفيق والرشاد.

المراجع والمصادر:

١) أسئلــة بيانية في القرآن الكريــم، السامرائي، الدكتور فاضل صالــح السامرائي، مكتبة الصحابة، الشارقة، ٢٠٠٨م.

٢) أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، محمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر الجكنــي الشنقيطي، (ت١٣٩٣هـ)، دار الفكر للطباعة والنشــر والتوزيع بيروت، لبنـان، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م.

٣) أنوار التنزيل وأسرار التأويل المعروف بتفسير البيضاوي، تأليف ناصر الدين أبي سعيد عبد الله بن عمر الشيرازي البيضاوي، دار الجيل د. ت.

٤) البحــر الرائق، لابــن نجيم، شرح كنز الدقائق، ومعه منحــة الخالق (ط. العلمية)، زين الدين ابن نجيم الحنفي، ابن عابدين، المحقق: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، ١٩٩٧م.

٥) بحــر العلوم (تفسير السمرقندي)، نصــر بن محمد بن أحمد بن إبراهيم. تحقيق: علي معوض وعادل عبد الموجود وزكريا النوتي، دار الكتب العلمية، لبنان، موافق للمطبوع. ٢٠١٠م

٦) بدايــة المجتهــد، ابــن رشــد، أبو الوليد محمــد بن أحمد بــن محمد بن أحمــد بن رشد القرطبــي الشهيــر بابن رشد الحفيد (ت ٥٩٥هــ)، دار الحديث، القاهــرة، الطبعة: بدون طبعة، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م.

٧) بلغــة السالك لأقــرب المسالك على الشرح الصغيــر لأحمد الدرديــر، أحمد الصاوي، ومعــه: الشرح الصغير لأحمد الدردير ضبطه وصححــه: محمد عبد السلام شاهين، دار الكتب العلمية: بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى: ١٤١٥هـ.

٨) البنايــة في شــرح الهداية، العيني، أبــو محمد محمود بن أحمد بــن موسى بن أحمد بن حسين الغيتابي الحنفي بدر الدين العيني (ت٨٥٥هـ) دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط الأولى، ١٤٢٠هـ، ٢٠٠٠م.

٩) تــاج العروس مــن جواهر القاموس، الزبيدي، السيد محمــد مرتضى الحسيني، تحقيق: إبراهيم الترزي، ط١، التراث العربي، الكويت، ١٤٢١ه،٢٠٠٠م.

١٠) تأمــلات قرآنيــة، المغامســي، أبو هاشم صالــح بن عوّاد بن صالــح المغامسي، دروس صوتية قام بتفريغها موقع الشبكة الإسلامية http://www.islamweb.net

١١) تبييــن الحقائــق شــرح كنــز الدقائق لفخــر الديــن عثمان بن علــي الزيلعــي الحنفي (ت٧٤٣هــ) مع حاشية: شهاب الدين أحمد بن محمــد الشِّلْبِيُّ، المطبعة الكبرى الأميرية، بولاق، القاهرة، ط١، ١٣١٣هـ.

١٢) التحريــر والتنويــر «تحرير المعنــى السديد وتنويــر العقل الجديد مــن تفسير الكتاب المجيــد»، محمــد الطاهر بن محمد بن محمــد الطاهر بن عاشور التونســي (ت ١٣٩٣هـ)، الدار التونسية للنشر، تونس سنة النشر: ١٩٨٤ه.

١٣) التذكرة بأحوال الموتى وأمور الآخرة، أبو عبد الله، محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصــاري الخزرجي الأندلسي ثم القرطبي (ت ٦٧١ هـ)، تحقيق ودراسة: د. الصادق بن محمد بن إبراهيم، أصل التحقيق: أطروحة دكتوراه من الجامعة الإسلامية، ١٤٢٣ هـ، مكتبة دار المنهاج للنشر والتوزيع، الرياض - السعودية، الطبعة: الأولى، ١٤٢٥هـ.

١٤) تطــور مفهوم إعلان الوفاة: نظرة الطب والسند القرآنــي، بشر أديب العطار، النــاشر: بشير عطار ٢٠١٨م.

١٥) تعريف ومعنى موت في معجم المعاني الجامع - معجم عربي عربي"، المعاني،

١٦) التعريفــات، الجرجاني، علي بن محمد بن علي الزيــن الشريف الجرجاني، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، الطبعة، الأولى ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

١٧) تفسير أبي السعود، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، أبو السعود العمادي محمد بن محمد بن مصطفى، دار إحياء التراث العربي، بيروت موافق للمطبوع، د.ت.

١٨) تفسير الجلالين، جلال الدين المحلي، طبعة بولاق، سنة ١٢٨٠هـ.

١٩) تفسيــر السعــدي، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، ط. دار السلام، عبد الرحمن بن ناصر السعدي، مكتبة دار السلام للنشر والتوزيع، الرياض، ١٤٢٢، ٢٠٠٢م.

٢٠) تفسيــر الطبــري (جامع البيان عــن تأويل آي القرآن)، محمد بــن جرير الطبري، دار الفكر: بيروت، ط١، ١٤٠٥هـ.



٢١) تفسيـر القـرآن العظيم (ابـن كثير)، أبو الفـداء إسماعيل بن عمر بـن كثير القرشي البصـري ثـم الدمشقي (ت ٧٧٤هـ) المحقق: محمد حسيـن شمس الدين، دار الكتـب العلمية، منشورات محمد علي بيضون، بيروت الطبعة: الأولى، ١٤١٩هـ.

٢٢) تفسيـر القرطبي (الجامع لأحكام القرآن)، محمد القرطبي، تحقيق: أحمد البردوني، القاهرة: دار الشعب، ط٢، ١٣٧٢هـ.

٢٣) التفسيـر الكبيـر (مفاتيح الغيب)، محمد عمـر الرازي الشافعـي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١١هـ.

٢٤) التفسيـر المأمـون على منهج التنزيل والصحيح المسنـون، تفسير القرآن الكريم على منهـاج الأصلين العظيمين - الوحيين: القرآن والسنة الصحيحة - على فهم الصحابة والتابعين. تفسير منهجي فقهي شامـل معاصر، الأستاذ الدكتور مأمون حموش، المدقق اللغوي: أحمد راتب حموش، الطبعة: الأولى، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م.

٢٥) تفسيـر النسفي (مدارك التنزيـل وحقائق التأويل)، أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمـود حافـظ الدين النسفي (ت٧١٠هـ(، حققه وخرج أحاديثه: يوسف علـي بديوي، دار الكلم الطيب، بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤١٩هـ .

٢٦) تهذيـب اللغـة، الأزهري، محمد بـن أحمد بن الأزهري الهـروي، (ت٣٧٠هـ)، تحقيق: محمد عوض مرعب، ط/ دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١/ ٢٠٠١م.

٢٧) التوقيف على مهمات التعاريف، زين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف بن تاج العارفين بـن علي بن زيـن العابدين الحدادي ثم المناوي القاهري (١٠٣١هـ)، عالم الكتب ٣٨ عبد الخالق ثروت، القاهرة، ط١/، ١٤١٠هـ/١٩٩٠م.

٢٨) الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، أبي عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري، ضبطه محمد إبراهيم الحفناوي، خرج أحاديثه محمود حامد عثمان، دار الحديث، القاهرة، ١٤٢٨ه/٢٠٠٧م.

٢٩) حاشيـة ابـن عابدين، حاشية ابـن عابدين، رد المحتار على الـدر المختار شرح تنوير الأبصـار الشهيـر بحاشية ابن عابديـن، لمحمد أمين بن عمر بن عبد العزيـز عابدين الدمشقي الحنفي، ط: دار الفكر ١٤٢١هـ،٢٠٠٠م.

٣٠) حاشيـة الصاوي، بلغة السالـك لأقرب المسالك، أبو العباس أحمد بن محمد الخلوتي، الشهير بالصاوي المالكي (ت ١٢٤١هـ)، دار المعارف، د.ت.

٣١) حاشيـة العدوي على شرح كفاية الطالـب الرباني، أبو الحسن، علي بن أحمد بن مكرم الصعيدي العدوي (نسبة إلى بني عدي، بالقرب من منفلوط) (١١٨٩هـ)، المحقق: يوسف الشيخ محمد البقاعي، دار الفكر، بيروت، ١٤١٤هـ.

٣٢) حاشيــة علــي العدوي، شرح مختصر خليل، أبوعبد الله محمّــد الخرشيّ، ومعه حاشية علي العدوي، المطبعة الأميرية ببولاق، مصر، ١٣١٧هـ.

٣٣) دروس الشيخ سعد البريك، مصدر الكتاب: دروس صوتية قام بتفريغها موقع الشبكة الإسلامية، http://www.islamweb.net

٣٤) روح البيان، إسماعيل حقي بن مصطفى الإستانبولي الحنفي الخلوتي، (١١٢٧هـ)، دار الفكر، بيروت، د.ت.

٣٥) روضة الطالبين وعمــدة المفتين، للنووي، تحقيق: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، دمشق، عمَّان، الطبعة الثالثة، ١٤١٢هـ/١٩٩١م.

٣٦) شــرح الخرشــي على مختصــر خليل، أبو عبــد الله محمد الخرشــي، المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق مصر، ط٢/، ١٣١٧هـ

٣٧) شــرح فتح القدير على الهداية شرح بداية المبتدئ للمرغيناني، محمّد بن عبد الواحد ابن الهمام الحنفي (٨٦١هـ)، المطبعة الأميرية: بولاق، مصر، ط١، ١٣١٧هـ.

٣٨) شــرح منتهــى الإرادات، البهوتي، منصــور بن يونس بن إدريــس البهوتي، عالم الكتب: بيروت، ط١، ١٤١٤هـ، ١٩٩٣م.

٣٩) الصحاح، في اللغة، الجوهري، إسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط٤، ١٩٩٠م.

٤٠) الطبــري (جامــع البيان عن تأويــل آي القرآن)، محمد بن جريــر الطبري، دار الفكر: بيروت، ط١، ١٤٠٥هـ.

٤١) الفتوحات المكية، لابن عربي، محيي الدين بن العربي، طبعة دار الكتب العلمية، تحقيق أحمد شمس الدين، الشاملة ٢٠١١م.

٤٢) فقه النوازل للأقليات المسلمة تأصيلا وتطبيقا، محمد يسري إبراهيم، رسالة دكتوراه فــي الفقــه الإسلامي من كليــة الشَّريعة والقانون بجامعــة الأزهر، دار اليســر، القاهرة، الطبعة: الأولى، ١٤٣٤هـ - ٢٠١٣م.

٤٣) القاموس المحيط الفيــروز آبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب (ت ٨١٧هـ)، تحقيق: أنــس محمــد الشامي وزكريا جابر أحمــد، دار الفكر، بيروت، ودار الحديــث، القاهرة، ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م.

٤٤) قواعــد الفقه، البركتي، محمــد عميم الإحسان المجددي البركتــي، الصدف ببلشرز، كراتشي، الطبعة: الأولى، ١٤٠٧ هـ.

٤٥) الكافي، أبو جعفر محمد بن يعقوب الكليني، ط/ الإسلامية، ٢٠١٢م.

٤٦) كتـاب العين، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي البصري (ت ١٧٠هـ) المحقق: د مهدي المخزومي، د إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، ودار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٢م

٤٧) كتـاب تخريـج أحاديث إحياء علـوم الدين، الزبيدي، العراقي (٨٠٦هـ)، ابن السبكي (٧٧١هـ)، الزبيدي (١٢٠٥هـ)، استِخرَاج: أبي عبد اللَّه مَحمُود بِن مُحَمّد الحَدّاد (١٣٧٤ هـ -؟)، دار العاصمة للنشر، الرياض، ط١/، ١٤٠٨هـ.

٤٨) كتاب فتاوى الشبكة الإسلامية، مجموعة من المؤلفين، لجنة الفتوى بالشبكة الإسلامية، تم نسخه من الإنترنت: في ١ ذو الحجة ١٤٣٠، هـ = ١٨ نوفمبر، ٢٠٠٩م.

٤٩) كشاف القناع عن متن الإقناع، للبهوتي، منصور بن يونس البهوتي (١٠٥١ هـ)، تحقيق محمّد الأمين الضنّاوي، عالم الكتب: بيروت، لبنان، وعالم الكتب، بيروت، عام ١٤٠٣هـ.

٥٠) لسان العرب، محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعي الإفريقي (ت ٧١١هـ)، دار صادر، بيروت الطبعة: الثالثة، ١٤١٤هـ.

٥١) مجلـة البحـوث الإسلاميـة، مجلة دورية تصدر عـن الرئاسة العامـة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، عدد ٥٨، ديسمبر، ٢٠٢٠م.

٥٢) المجموع، للنووي، أبـو زكريا يحيى بن شرف النوويّ الدمشقيّ(٦٧٦ه)، حقّقه وأكمله: محمّد نجيب المطيعي، مكتبة الإرشاد: جدّة، السعوديّة، د.ت.

٥٣) المحيـط في اللغـة، كافي الكفاة، الصاحـب، إسماعيل بن عبـاد (٣٨٥هـ)، المحقق: محمد حسن آل ياسين، عالم الكتب، بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤١٤ هـ - ١٩٩٤م.

٥٤) مختار الصحاح، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي الرازي (ت: ٦٦٦هـ) تحقيق: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية، بيروت، صيدا، الطبعة: الخامسة، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.

٥٥) المصبـاح المنير فـي غريب الشرح الكبير، أحمد بن محمد بـن علي الفيومي، تحقيق عبد العظيم الشناوي، المكتبة العلمية، بيروت، ط٢، ٢٠١٠م.

٥٦) معالم التنزيل في تفسير القرآن، تفسير البغوي، للإمام أبي محمد الحسين بن مسعود البغوي (ت٥١٠هـ)، تحقيق وتخريج، محمد عبد الله النمر، عثمان جمعة ضميرية، سليمان مسلم الحرش، ط: دار طيبة للنشر والتوزيع، الرابعة: ١٩٩٧م.

٥٧) المعجـم الوسيـط، إبراهيـم مصطفى، وآخـرون، دار الدعـوة، تحقيـق: مجمع اللغة العربية، د: ت.

٥٨) معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، أحمد بن فارس، المحقق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، ١٣٩٩هـ.

٥٩) مغنــي المحتاج إلى معرفــة معاني ألفاظ المنهاج، الشربينــي، شمس الدين محمد بن محمــد الخطيب (ت ٩٩٧هـ)، تحقيق: علي محمد وعــادل أحمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢٧هـ، ٢٠٠٦م.

٦٠) المغنــي، موفــق الديــن أبو محمد عبــد الله بن أحمد بــن محمد بن قدامــة، المحقق: الدكتــور عبد الله بــن عبد المحسن التركي، دار عالم الكتب للطباعــة والنشر والتوزيع، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط ٣/ ١٤١٧هـ.

٦١) المفــردات فــي غريــب القرآن، أبــو القاســم الحسين بــن محمد المعــروف بالراغب الأصفهانــي، (ت٥٠٢هــ) المحقق: صفــوان عدنان الــداودي، دار القلم، الــدار الشامية، دمشق بيروت الطبعة: الأولى، ١٤١٢هـ.

٦٢) منــح الجليــل شــرح مختصر خليل لمحمــد بن أحمد بــن محمد عليش، أبــي عبد الله المالكي، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٩هـ.

٦٣) الموت والحياة، سعيد حسين، جامعة النجاح، فلسطين، (رسالة ماجستير) ٢٠١٧م.

٦٤) موسوعــة التفسيــر المأثور، مركز الدراســات والمعلومات القرآنيــة، المشرفون: أ. د. مساعد بن سليمان الطيار، د. نوح بن يحيى الشهري، مركز الدراسات والمعلومات القرآنية بمعهد الإمام الشاطبي، دار ابن حزم، بيروت، ط١/ ، ١٤٣٩هـ.

٦٥) ميزان العمل، الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت ٥٠٥هـ)، حققه وقدم له: الدكتور سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، الطبعة: الأولى، ١٩٦٤ هـ

٦٦) نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، الرملي، شمس الدين محمد بن أبي العباس الرملي، دار الفكر، بيروت، ط الأخيرة، ١٤٠٤هـ.

٦٧) الهدايــة إلــى بلوغ النهاية في علم معانــي القرآن وتفسيره، وأحكامــه، وجمل من فنون علومــه، أبــو محمد مكي بن أبي طالب حَمّوش بن محمد بن مختار القيسي القيرواني ثم الأندلسي القرطبي المالكي (ت ٤٣٧هــ)، المحقق: مجموعة رسائل جامعية بكلية الدراسات العليا والبحث العلمــي، جامعة الشارقة، بإشــراف أ. د: الشاهد البوشيخي، مجموعة بحوث الكتاب والسنة، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة الشارقة، الطبعة: الأولى، ١٤٢٩هـ.



د. صالح بن سعود بن عبد الله العبد اللطيف
أستاذ التفسير المشارك في قسم الدراسات الإسلامية في جامعة تبوك

Dr. Saleh bin Saud bin Abdullah Al-Abdul Latif
Associate Professor of Interpretation at the College
Department of Islamic Studies, of Sharia and Law, University of Tabuk

Email: Salabdullatif@ut.edu.sa

كليات القرآن في كتاب المفردات للراغب الأصفهاني عرض ودراسة

Universal Concepts of the Qur'an in al-Raghib al-Isfahani's Mufradāt alfaz al-Qur'an: A Presentation and Study

DOI: https://doi.org/10.55625/joisr-7802

تاريخ الاستلام: ٢٠٢٥/١١/٣٠ / تاريخ القبول: ٢٠٢٥/١٢/١٠

الملخص

يهدف هذا البحث إلى دراسة كليات القرآن الكريم الواردة في كتاب المفردات في غريب القرآن للراغب الأصفهاني، وذلك بتناول منهجه في كليات القرآن، من حيث استنباطها، وأسلوب عرضها، ودقة اختيارها.

وسار هذا البحث وفق المنهج الوصفي التحليلي. وجرى البحث وفق التقسيم الآتي: المقدمة: وفيها أهمية الموضوع، وسبب اختياره، وأهدافه، والدراسات السابقة. والفصل الأول: وفيه الحديث عن تعريف الكليات، وعناية العلماء بها. والفصل الثاني: وتركز الحديث فيه على الكليات في مفردات الراغب ابتداء بالتعريف بالمؤلف وكتابه محل الدراسة. ثم انتقل الحديث إلى حجم الكليات في كتاب المفردات، ومصدره فيها، وأسلوبه في عرضها، واطِّرادها من عدمه، ودراسة نماذج من كليات الراغب، ثم أثرها في العلماء الذين جاءوا بعده، ثم النتائج وفيها عناية العلماء بكليات القرآن، وأن منهجهم عدم تعقبها بنقد أو توضيح. وتميز الراغب في باب الكليات كونه يستنبط أكثر الكليات بنفسه، ويعرضها بلفظ يشير إلى اطِّرادها من عدمه. والتوصية بدراسة مناهج العلماء في كليات القرآن.

الكلمات المفتاحية: كليات القرآن، الراغب الأصفهاني، المفردات، منهج.

Abstract

This study aims to examine the general lexical universals of the Qur'an (kulliyat al-Qur'an) as presented in al-Mufradat fi Gharib al-Qur'an by al-Rāghib al-Isfahani. It focuses on analyzing his methodology in identifying these universals, the manner in which he presents them, and the precision of his selections.

The study follows a descriptive-analytical approach and is structured as follows:

The Introduction, which discusses the significance of the topic, reasons for choosing it, objectives, and previous studies.

Chapter One addresses the definition of «kulliyat» and the scholarly attention devoted to them.

Chapter Two concentrates on the universals in al-Raghib's Mufradat, beginning with an introduction to the author and his book, then examining the quantity of universals in the work, their sources, his method of presentation, their consistency or lack thereof, an analytical study of selected examples of al-Raghib's universals, and their influence on later scholars. The Conclusion presents the main findings, including the considerable scholarly interest in Qur'anic universals, the general tendency of scholars not to critique or elaborate on them, the distinctiveness of al-Raghib's approach-particularly his independent derivation of most universals and his clear indication of whether they are consistent or variable-and finally, a recommendation to further study the methodologies of scholars in dealing with Qur'anic universals.

Keywords: Qur'anic universals, al-Raghib al-Isfahani, al-Mufradat, methodology.

المقدمة

الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله، أحمده سبحانه على نعمه وآلائه، وأسأله المزيد من فضله، وأصلي وأسلم على رسوله ومصطفاه، محمد بن عبد الله، صلى الله عليه وعلى آله وصحبه، ومن اهتدى بهداه.

وبعد:

فإن توفيق الله سبحانه يصطفي به من يشاء من عباده، فيحيطهم بعنايته، ويسلك بهم



طُـرق هدايته، ويسلك بهم سُبـل عنايته. ومن توفيق الله سبحانه؛ ما يفتح به على بعض عباده من علم وفهم في كتابه العزيز.

وقد أنعم الله علينا بعلماء تفننوا في العلوم، وتقدموا في النقد والفهوم، وخدموا كتاب ربهم، وبذلوا في ذلك أوقاتهم وأيامهم، فتركوا لنا تراثاً نفاخر به الأمم.

ومن هؤلاء العلماء المقدَّمين، أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني، صاحب التصانيف البديعة، والآراء الفريدة. وحين يُذكر الراغب؛ يذكر كتابُه المفردات في غريب القـرآن، فهو من أجلِّ كتبه وأعلاها. ولأجل هذا؛ تناولتْه الكثيرُ من الدراسات في شتى المجالات. وأفاد منه العلماء قديماً وحديثاً.

والناظـر فيما يكتبه الراغب فـي مفرداته؛ يعلمُ أنَّ علمَه علمٌ لـم ينتجه التحصيل فحسب، وإنمـا أنتجه التَدّبُرُ، وطولُ التأمل والنظر. فليس هـو بالناقل المسلِّم، بل هو ناقد مدقق، ومجتهد متفنن.

وقد رأيت من ضمن الجوانب التي تميز بها الراغب في مفرداته؛ كليات القرآن التي يوردها فـي مفرداته، فعزمت الأمر علـى دراستها، وإظهار مكانتها من كتابـه المفردات، وعرض منهجه فيها، وأسلوبه في طرحها، وإفادة العلماء منها.

أهمية البحث وأسباب اختياره:

تظهر أهمية هذا الموضوع؛ من خلال هذه النقاط:

- المكانة العلمية المشهودة للراغب وكتابه المفردات.
- تميز الراغب الأصفهاني بعرض الكليات، وتحريرها.
- أهمية علم الكليات، وأثره في فهم المعنى.
- قلة الدراسات التي تناولت علم الكليات في القرآن الكريم.

مشكلة البحث:

تتجلـى مشكلة البحث في كون كليات القرآن الكريـم التي يطلقها العلماء في مصنفاتهم لم تنـل حقها من الدراسة والتمحيص، والدراسات حولها لا تزال محدودة. كما أن المنهج المتبع في كتـب أهـل العلم عند ذكر الكليات؛ هو ذكرها من غير نقد أو تحرير، مع أن كثيراً من هذه الكليات لا تَسْلَـمُ من النقـد والملاحظة، ففيها استثنـاءات ظاهرة قلَّما يشير إليها مـن يذكرها. وطريقة الراغب تتميز بالدقة والإشارة إلى كون الكلية مطَّردة، أم غير مطَّردة، بمنهج واضح دقيق. فكانت الحاجة قائمة إلى إظهار منهجه وطريقته في تناول هذه الكليات.

أهداف الموضوع:

تتلخص أهداف البحث في النقاط الآتية:

- إظهار أهمية علم الكليات، ونشأته، وعناية العلماء به.
- التعريف الموجز بالراغب الأصفهاني، وبيان منزلته العلمية.
- إبراز منهج الراغب الأصفهاني في عرض الكليات، وما يتميز به في هذا الباب.
- ذِكْرُ أنواع الكليات التي ضمَّنها الراغب كتابه المفردات، من حيث الاطِّراد وعدمه.
- عرض أثر كليات الراغب فيمن جاء بعده من العلماء.

الدراسات السابقة:

بعد البحث والتقصي لم أقف على من تناول كليات القرآن عند الراغب الأصفهاني على وجه التحديد، والدراسات حول كليات القرآن لا زالت فقيرة، وهناك دراسات متنوعة تعرضت لكليات القرآن، ولعل أهمها:

١. كليات الألفاظ في التفسير دراسة نظرية تطبيقية للدكتور بريك بن سعيد القرني، وهي رسالة ماجستير من كلية أصول الدين في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية تناول فيها المؤلف عدة جوانب هامة بَيَّنَ فيها أنواع الكليات، ومصادرها، والفرق بينها وبين الوجوه والنظائر، وجوانب أخرى هامة، ثم تناول مجموعة من الكليات بين كليات مطَّردة، وكليات أغلبية، إلا أنه لم يستوف جميع كليات القرآن، ولم يتعرض لدراسة كليات الراغب في المفردات على وجه التحديد.

٢. كتاب الكليات لأبي البقاء الكَفَوي دراسةٌ ونقدٌ، وهي رسالة دكتوراه في جامعة الأزهر، للباحث سمير محمود الشعراوي، نوقشت عام ٢٠١٢م، تناول فيها مؤلفها كتاب الكليات للكفوي، وأهم ما يمتاز به، والكليات التي فاتته. لكنه لم يتعرض لما نقصده في بحثنا هذا حول دراسة كليات القرآن في مفردات الراغب.

منهج البحث:

سلكت في هذا البحث المنهج الوصفي التحليلي.

حدود البحث:

يختص هذا البحث بدراسة الكليات القرآنية الواردة في كتاب المفردات في غريب القرآن للراغب الأصفهاني، وعرض هذه الكليات للتحليل، والوصف.



خطة البحث: قسمت البحث إلى مقدمة، وفصلين، وخاتمة، على النحو الآتي:

الفصل الأول: كليات القرآن، وفيه مبحثان:

المبحث الأول: تعريف الكليات لغة واصطلاحاً.

المبحث الثاني: عناية العلماء بالكليات.

الفصل الثاني: الكليات في كتاب المفردات في غريب القرآن، وفيها مبحثان:

المبحث الأول: التعريف بالمؤلف وكتابه، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: التعريف بالراغب الأصفهاني.

المطلب الثاني: التعريف بكتاب المفردات في غريب القرآن.

المبحث الثاني: الكليات في كتاب المفردات في غريب القرآن، وفيه ستة مطالب:

المطلب الأول: حجم الكليات في كتاب المفردات للراغب الأصفهاني.

المطلب الثاني: مصدر الكليات في مفردات الراغب.

المطلب الثالث: أسلوب الراغب في عرض الكليات.

المطلب الرابع: اطِّراد الكليات في مفردات الراغب.

المطلب الخامس: دراسة نماذج من كلياته التي لم يسبق إليها.

المطلب السادس: أثر الكليات في كتاب المفردات في المصنفات التي جاءت بعده.

الخاتمة: وفيها أهم النتائج والتوصيات.

الفصل الأول: كليات القرآن، وفيه مبحثان:

المبحث الأول: الكليات لغة واصطلاحاً.

الكليات في اللغة: هي جمعٌ مفرده كلية. وهي مأخوذة من كلمة (كُل) وهي كلمة تستخدم للجمع والضم والاستغراق[1].

الكليات اصطلاحاً:

عُرِّفت الكلياتُ بأكثر من تعريف نختار منها هذين التعريفين:

التعريف الأول: «الألفاظ أو الأساليب الواردة في القرآن الكريم على معنى مطَّرد»[2].

التعريف الثاني: «ورود لفظ أو أسلوب في القرآن على معنىً أو طريقة مطَّردة أو أغلبية»[3].

وهذان التعريفان المختاران منسجمان مع استعمال أهل التفسير لهذه الكليات، فهم لا يتقيدون بلفظ أو أسلوب محدد في إطلاق هذه الكليات. كما أن هذه الكليات منها ما هو مطَّرد لا ينخرم منه شيء، ومنها ما هو أغلبي يخرج منه مواضعُ معدودةٌ، يدخلها الخلاف والاحتمال.

والكليات ربما سُمِّيت بغير هذا الاسم كعادات القرآن، واصطلاحاته، وغير ذلك[4].

المبحث الثاني: عناية العلماء بالكليات.

اعتنى العلماء قديماً وحديثاً بكليات القرآن، والباعث على اهتمامهم بالكليات؛ هو أثرُها الواضح في فهم المعنى القرآني، والترجيحِ بين الأقوال. ومعرفةِ عادات القرآن، وأعرافِه.

وبدأت هذه العناية في تاريخ متقدم. حيث عُرف بعض الصحابة والتابعين بإطلاق كليات تفسيرية، كابن عباس رضي الله عنهما[5]، وأبي بن كعب[6]، وسعيد بن جبير[7]، والضحاك، وعبد الرحمن بن زيد[8]، وغيرهم. قال ابن أبي حاتم: «عن ابن عباس في قول الله: ﴿بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ قال: أليم: كل شيء موجع. وروي عن أبي العالية، وسعيد بن جبير، وأبي مالك، والضحاك، وقتادة،

---

(١) انظر: جمهرة اللغة لابن دريد الأزدي (١/١٦٦)، وتهذيب اللغة لمحمد أحمد الأزهري (٩/٣٣٢)، والمفردات في غريب القرآن للراغب الأصفهاني (٧١٩)، والمصباح المنير لأحمد بن محمد الفيومي (٢/٥٣٨).

(٢) تفسير القرآن الكريم أصوله وضوابطه للدكتور علي بن سليمان العبيد (١٢٠).

(٣) كليات الألفاظ في التفسير، للدكتور بريك القرني (١/٢٩).

(٤) للتوسع انظر: المرجع السابق (٣٠-٣١).

(٥) جامع البيان في تأويل القرآن، لمحمد بن جرير الطبري (٢/١١٨). قال ابن عباس رضي الله عنهما: «كل شيء في كتاب الله من (الرجز) يعني به العذاب».

(٦) تفسير ابن أبي حاتم، لعبد الرحمن بن إدريس ابن أبي حاتم (١/٢٧٥). قال: «كل شيء في القرآن من الرياح فهي رحمة، وكل شيء في القرآن من الريح فهو عذاب».

(٧) تفسير ابن أبي حاتم (٨/٢٦٦٣) قال سعيد بن جبير: «كل شيء في القرآن إفك فهو كذب».

(٨) جامع البيان في تأويل القرآن (٢/١١٧) قال ابن زيد: «وكل شيء في القرآن (رجز) فهو عذاب».

وأبي عمران الجوني، ومقاتل بن حيان، والربيع بن أنس نحو ذلك»[١].

وممن ظهرت عنايته في كليات القرآن؛ مقاتل بن سليمان، وتفسيره خير شاهد على ذلك[٢].

ولمنزلة هذه الكليات ضمَّنَها كثيرٌ من العلماء مصنفاتِهم، فمن المفسرين: الطبري[٣]، وابن أبي حاتم[٤]، والبغوي[٥]، وابن عطية[٦]، وابن عاشور[٧]، وكثير غيرهم.

وأما المصنفون في علوم القرآن فتجد كليات القرآن لها نصيب من اهتمامهم، يؤكد هذا ما حواه أهم مُصَنَّفَين في علوم القرآن البرهان للزركشي، والإتقان للسيوطي.

فالزركشي ذكرها تحت النوع الرابع، والذي خصصه للحديث عن الوجوه والنظائر، ابتدأ الكلام فيها بنقله رسالة بن فارس وسمَّاها (الأفراد) وقد نقلها بتمامها. ثم زاد عليها عدداً لا بأس به من الكليات[٨].

وأما السيوطي فتبع الزركشي في ذلك، فذكر هذه الكليات في النوع التاسع والثلاثين: في معرفة الوجوه والنظائر: حيث نقل رسالة ابن فارس بتمامها[٩]، لكن السيوطي تميز بإضافة كليات كثيرة معزوة أو مسندة إلى أصحابها[١٠].

وممن لهم عناية بكليات القرآن؛ أهلُ المعاجم: كالراغب في مفرداته، والكَفَوي في كلياته.

كما أن الإمامين: ابن تيمية، وابن القيم[١١] عُرفا بالاهتمام بهذا العلم، والإشارة إليه. من ذلك قول ابن تيمية: «وحيث جاء في القرآن أو لغة العرب لفظ «ذو» ولفظ «ذات» لم يجيء إلا مقروناً بالإضافة كقوله: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ﴾ [سورة الأنفال:١]. وقوله: ﴿عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾ [سورة آل عمران:١١٩].»[١٢].

وقوله: «ولم يجيء إعدادُ العذاب المهين في القرآن إلا في حق الكفار كقوله: ﴿الَّذِينَ

(١) تفسير ابن أبي حاتم (١٧٨٩/٦).

(٢) انظر: تفسير مقاتل، لمقاتل بن سليمان الأزدي (٢٤٩/٢، و٦٣٠/٢، و٢٨٧/٤، وغيرها).

(٣) جامع البيان في تأويل القرآن (٤٤٨/١، و٧٤/٣، و٣٧٦/١٠، و٥٠٥/١٤، و٤٤٤/١٩، وغيرها).

(٤) تفسير ابن أبي حاتم (١٩٦/١، و٣٨٣/٢، و١١٩٤/٤، ٢٤٩٦/٨، وغيرها).

(٥) معالم التنزيل، لحسين بن مسعود البغوي (٣٧٢/١، و٣٣٢/٤، وغيرها).

(٦) المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، لعبد الحق بن غالب ابن عطية الأندلسي (٤١٢/٢، و١٦/٣، و١٦٦/٣، وغيرها)

(٧) قال الطاهر ابن عاشور في التحرير والتنوير (١٢٤/١): «يحق على المفسر أن يتعرف عادات القرآن ونظمه وكلمه. وقد تعرض بعض السلف لشيء منها، فعن ابن عباس: كل كأس في القرآن فالمراد بها الخمر..» إلخ.

(٨) البرهان في علوم القرآن، لبدر الدين الزركشي (١٠٥/١-١١١).

(٩) الإتقان في علوم القرآن، لجلال الدين السيوطي (١٥٦-١٦٠).

(١٠) الإتقان في علوم القرآن (١٦٠-١٦٥).

(١١) أفرد الحديث عن كليات القرآن عند ابن تيمية وابن القيم؛ الدكتور بريك القرني في رسالته كليات الألفاظ في التفسير (٥٩/١-٦١).

(١٢) مجموع الفتاوى، لأحمد بن عبد الحليم بن تيمية (٩٨/٧).

﴿ يَبۡخَلُونَ وَيَأۡمُرُونَ ٱلنَّاسَ بِٱلۡبُخۡلِ وَيَكۡتُمُونَ مَآ ءَاتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِن فَضۡلِهِۦۗ وَأَعۡتَدۡنَا لِلۡكَٰفِرِينَ عَذَابٗا مُّهِينٗا ﴾ [سورة النساء:٣٧].

وقوله: ﴿وَخُذُواْ حِذۡرَكُمۡۗ إِنَّ ٱللَّهَ أَعَدَّ لِلۡكَٰفِرِينَ عَذَابٗا مُّهِينٗا ﴾ [سورة النساء:١٠٢]»[1].

وقال ابن القيم في بدائع الفوائد: «وأما لفظة ما يكون لك وما يكون لنا فاطرد استعمالها في المحرم نحو: ﴿فَمَا يَكُونُ لَكَ أَن تَتَكَبَّرَ ﴾ [سورة الأعراف:١٣]. ﴿وَمَا يَكُونُ لَنَآ أَن نَّعُودَ فِيهَآ ﴾ [سورة الأعراف:٨٩]. ﴿مَا يَكُونُ لِيٓ أَنۡ أَقُولَ مَا لَيۡسَ لِي بِحَقٍّ ﴾ [سورة المائدة:١١٦]»[2].

وأول من أفردها بالتصنيف؛ ابنُ فارس اللغوي في كتابه المسمى: أفراد كلمات القرآن العزيز، وهو صغير الحجم، يقع في ورقات معدودة[3]. والذي أشار إليه الزركشي باسم «الأفراد»[4].

وهكذا استمرت عناية العلماء بهذه الكليات فلا يكاد كتاب يخلو كتاب من كتب التفسير من ذكر لها، ولعل أهم دراسة معاصرة تناولت هذه الكليات؛ هي رسالة ماجستير بعنوان: كليات الألفاظ في التفسير دراسة نظرية تطبيقية للدكتور/ بريك بن سعيد القرني. وهي دراسة هامة شاملة تناولت أهم مباحث هذا العلم.

(١) مجموع الفتاوى (١٥/٣٦٦).

(٢) بدائع الفوائد، لابن قيم الجوزية (٤/٦).

(٣) طبع بتحقيق الدكتور حاتم الضامن من إصدار دار البشائر سنة ١٤٢٣هـ.

(٤) البرهان في علوم القرآن (١/١٠٥).

الفصل الثاني: الكليات في كتاب المفردات في غريب القرآن.

المبحث الأول: التعريف بالمؤلف وكتابه، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: التعريف بالراغب الأصفهاني:

الراغب الأصفهاني[1] عَلَمٌ معروف بعلمه ومؤلفاته، وإن كان يكتنف سيرته كثيرٌ من الغموض، فلا تكاد تجد له سيرةً تامة، كما وقع خلاف حول سيرته من جهة الاسم والمولد والوفاة، ولعل باعثَ الأمر نفورُه من الظهور والشهرة.

والذي يظهر أن اسمه: الحسين بن محمد بن المفضل، أبو القاسم. لا يعرف له تاريخ مولد محدد، والظاهر أنه عاش في القرن الخامس الهجري، وتوفي مطلع القرن السادس.

وأما شيوخه وتلاميذه، فمصادر ترجمته لم تشر إلى شيء يذكر من هذا، وإنما عرف رحمه الله بآثاره العلمية الجليلة في علوم اللغة والتفسير.

وقد اتُهم رحمه الله بالاعتزال والتشيع. وهذه تهمة بعيدة، يقولها من لم يسبر تصانيفه، فأقواله وما سطره في مؤلفاته تدحض هذه الشبهة وتسقطها، ولا نريد أن نطيل الحديث حول ما اتُهم به من بدع، فقد رَدَّ هذه الفِرى جمعٌ من العلماء، وأثبتوا بعده عن ما ألصق به من أباطيل[2].

ولا يعني هذا أنه لم يقع في شيء من أمور الاعتقاد، فكما هو معلوم فالراغب رحمة الله عليه يصنف أنه من أهل التأويل في الصفات[3].

وليس المقام مقام بسط سيرته وما قيل حوله، ولكن الشأن أنه من العلماء المعدودين، والمجتهدين المبرَّزين، قوي الحجة دقيق العبارة، واسع الاستنباط، يتجلى في سيرته جانب الاجتهاد والبعد عن التقليد.

قال عنه الذهبي: «العلامة الماهر، المحقق الباهر، أبو القاسم الحسين بن محمد بن المفضل الأصبهاني، الملقب بالراغب، صاحب التصانيف. كان من أذكياء المتكلمين، لم أظفر له بوفاة ولا بترجمة»[4].

المطلب الثاني: التعريف بكتاب المفردات في غريب القرآن.

المفردات في غريب القرآن هو أشهر كتب الراغب، وهو من أفضل ما كُتب حول غريب القرآن. رتَّبه على الترتيب الألفبائي. وأبدع وأجاد فيه أيما إجادة.

---

(١) للتوسع ينظر: معجم الأدباء لياقوت الحموي (١١٥٦/٣)، والوافي بالوفيات، لصلاح الدين الصفدي (٢٩/١٣)، وبغية الوعاة، لجلال الدين السيوطي (٢٩٧/٢)، وطبقات المفسرين، لمحمد بن علي الداودي (٣٢٩/٢)، والأعلام للزركلي (٢٥٥/٢).

(٢) نقل كثيراً مما قيل حول الراغب، وردَّ العلماء على ذلك محقق المفردات صفوان الداودي في مقدمته على الكتاب ص (٨-٩).

(٣) انظر مثلاً: حديثه عن مجيء الله في مادة «جاء» (٢١٢) واستحياء الله في مادة «حيي» (٢٧٠)، والاستواء في مادة «سوا» (٤٣٩).

(٤) سير أعلام النبلاء، لأحمد بن عثمان الذهبي (١٢٠/١٨.١٢١).

وهذا الكتاب له منزلته المعلومة عند أهل العلم. قال الزركشي في سياق حديثه عن المؤلفات في الغريب: «ومن أحسنها كتاب المفردات للراغب»[١]، وقال الفيروز آبادي عند ترجمته للراغب: «وله مفردات القرآن لا نظير له في معناها»[٢].

ولا زال العلمـاء قديمـاً وحديثاً يفيدون من هذا الكتاب الفريد، الـذي ضمَّنه مصنفه علوماً شتى، وتجلت شخصيته العلمية فيه.

ومن ينظر في هذا الكتاب؛ يجد فيه العلم المبني على سعة الاطلاع، وتَوَقُّد الذهن، وحضور الحجة، وسعة الاجتهاد. فهو يفتِّق المعاني، ويحسن الاستنباط.

وقـد ظهر علم الراغـب وتمكّنه من فنون اللغة فـي هذا الكتاب، فأبدع فـي استنباط أصول معاني المواد التي تعود إليها، وتوسع بذكر إطلاقات هذه المواد، وأحسن جمعها وردَّها إلى أصول أبوابها، كما أبدع في الاستشهاد لها. وأكثر هذا قائم على الاستنباط والابتكار والتأمل.

كما أن للراغب الأصفهاني باعاً في تفسير كتاب الله، فيعرض رأيه ودليله الذي اعتمد عليه. وينقل عن الصحابة والتابعين وغيرهم. والحديث عما حواه هذا الكتاب طويل متشعب.

ومـن أكثر ما يدل علـى مكانة هذا الكتاب؛ كثرةُ نقل العلماء منـه، والصدور عنه، وهو كثير ملحوظ في كتب الأئمة الذين جاءوا بعده.

وحصـرُ من نقل عـن كتاب المفردات للراغب من العلماء عسير جـداً، وحسبنا الإشارة إلى بعضهم.

فعلـى سبيـل المثال تجـد الفيروز آبادي في بصائـر ذوي التمييز لخصـه وجعله عمدته في غريـب القرآن، كما نقل عنـه السمين الحلبي في عمدة الحفاظ[٣]، وابـن حجر في الفتح[٤]، وأبو حيان في تفسيره[٥]، وابن عادل في اللباب[٦]، وشهاب الدين في حاشيته على البيضاوي[٧].

---

(١) البرهان في علوم القرآن للزركشي (١/٢٩١).

(٢) البلغة في تراجم أئمة النحو واللغة، لمحمد بن يعقوب الفيروز آبادي (١٢٢).

(٣) عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ، لأحمد بن يوسف المعروف بالسمين الحلبي (١/٣٧).

(٤) فتح الباري شرح صحيح البخاري، لأحمد بن علي بن حجر العسقلاني، وذلك في عشرات المواضع انظر مثلاً: (١٨٠،١٩٣، و٢/٣٣٢و٣٩٨، و٣/١٢٠، و٧/٨٥،).

(٥) البحر المحيط في التفسير، لمحمد بن يوسف بن حيان الأندلسي (٢/٥١٢، و٢/٨٧).

(٦) اللباب في علوم الكتاب، لسراج الدين بن عادل الدمشقي، وهو مكثر جداً في النقل عنه. انظر مثلاً: (١/٩٩، و١/١٨١، و٥/٣٦٩).

(٧) انظر: حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي، أحمد بن محمد بن عمر الخفاجي، وقد أكثر النقل من المفردات. انظر مثلاً: (١/١١١/، و١/٣١١، وغيرها كثير).

المبحث الثاني: الكليات في كتاب المفردات في غريب القرآن، وفيه ستة مطالب.

المطلب الأول: حجم الكليات في كتاب المفردات للراغب الأصفهاني.

الكليات في مفردات الراغب لها عدد معتبر، وقد حاول جمعها محققُ كتاب المفردات: صفوان الداودي، وبلغت وفق حصره سبعاً وأربعين كليةً، وهو بلا شك جهدٌ معتبر، واجتهادٌ مقدَّر، وإن كان يؤخذ عليه بعض المآخذ. منها ما ذكره بعضهم بأنه لم يستوفِ كل ما في المفردات من كليات[(١)]، وأنه أدخل في الكليات ما ليس منها كإدخاله من الكليات قول الراغب: «استعمل الفري في القرآن في الكذب، والشرك والظلم». وهذا يدخل تحت الوجوه والنظائر[(٢)].

كما أنني وقفت على بعض الكليات في مفردات الراغب لم يُشِر إليها المحقق صفوان الداودي، كقول الراغب: «وأمّا الابتغاء فقد خصّ بالاجتهاد في الطلب»[(٣)].

وكذلك قوله: «والطَّول خص به الفضل والمنّ، قال: ﴿شَدِيدِ ٱلْعِقَابِ ذِى ٱلطَّوْلِ﴾ [سورة غافر:٣]. وقوله تعالى: ﴿ٱسْتَـْٔذَنَكَ أُوْلُوا۟ ٱلطَّوْلِ مِنْهُمْ﴾ [سورة التوبة:٨٦]. ﴿وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا﴾ [سورة النساء:٢٥]، كناية عما يصرف إلى المهر والنفقة»[(٤)].

ومما رأيتُ من كلياته التي لم يُشَر إليها قوله: «يقال: كَذَبَه كَذِبَا وكِذَّابا، وأكذبته: وجدته كاذبا، وكذّبته: نسبته إلى الكذب صادقا كان أو كاذبا، وما جاء في القرآن ففي تكذيب الصادق نحو: قوله تعالى: ﴿كَذَّبُوا۟ بِـَٔايَـٰتِنَا﴾ [سورة آل عمران:١١]، ﴿قَالَ رَبِّ ٱنصُرْنِى بِمَا كَذَّبُونِ﴾ [سورة المؤمنون:٢٦]. ﴿بَلْ كَذَّبُوا۟ بِٱلْحَقِّ﴾ [سورة ق:٥]. ﴿كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ فَكَذَّبُوا۟ عَبْدَنَا﴾ [سورة القمر:٩]. ﴿كَذَّبَتْ ثَمُودُ وَعَادٌۢ بِٱلْقَارِعَةِ﴾ [سورة الحاقة:٤].»[(٥)]

وكذا قوله: «وخصّ ملك العبيد في القرآن باليمين، فقال: ﴿لِيَسْتَـْٔذِنكُمُ ٱلَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَـٰنُكُمْ﴾ [سورة النور:٥٨]»[(٦)].

ومما يلاحظ على حصر المحقق الفاضل أنه أدخل في الكليات ما يظهر أن الراغب لم يقصد بها الكليات. حيث إن الكلية التي ذُكِرَتْ هي في آية واحدة في كتاب الله. كقول الراغب: «والتثويب في القرآن لم يجئ إلا في المكروه»[(٧)]

(١) ذكر الدكتور بريك القرني بعض الكليات التي فاتت محقق المفردات. انظر كليات الألفاظ في التفسير (١/٥٨ - ٥٩).

(٢) الموضع السابق.

(٣) المفردات للراغب (١٣٧).

(٤) المفردات (٥٣٣).

(٥) المفردات (٧٠٤).

(٦) المفردات (٧٧٥).

(٧) المفردات (١٨٠).

وهـذا موضـع واحـد وهـو قولـه سبحانـه: ﴿هَلْ ثُوِّبَ ٱلْكُفَّارُ مَا كَانُوا۟ يَفْعَلُونَ﴾ [سـورة المطففين:٣٦].

وكذلـك قول الراغـب: «يقال لكل ما عبد من دون الله جبت»[1] وهـذا كسابقه لم يرد إلا في موضع واحد وهو قوله عز وجل: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ نَصِيبًا مِّنَ ٱلْكِتَٰبِ يُؤْمِنُونَ بِٱلْجِبْتِ وَٱلطَّٰغُوتِ﴾ [سورة النساء:٥١].

المطلب الثاني: مصدر الكليات في مفردات الراغب.

قبـل الحديث عن هذا المطلب لابد أن أشير إلى مـا لاحظته من طريقة الراغب الأصفهاني في عرض هذه الكليات. فطريقته المتَّبَعة فيها من الدقة ما يدل على علمه وفهمه، ودقة ملاحظته.

فالغالـب من صنيعه فـي كلياته أنه يستنبطهـا بنفسه، وبما يُفتح عليـه، فمصدر كلياته في الأكثـر؛ جهـده واستنباطه، ومع هذا فهناك كليـات ذكرها وهو مسبوق إليها، بـل هي منقولة عن السلـف من الصحابة والتابعين. كما فـي قوله: «وكل موضع ذكر في القرآن وما أدراك، فقد عقب ببيانـه... وكل موضع ذكر فيه: وما يدريك لم يعقبـه بذلك»[2]. فهذه منقولة عن ابن عباس رضي الله عنهما[3]، وسفيان الثوري[4]، وغيرهما.

وكذلـك قول الراغب: «الزعم: حكاية قول يكـون مظنة للكذب، ولهذا جاء في القرآن في كل موضع ذُمَّ القائلون به»[5]. وهذا منقول عن ابن عباس نحوه: «كل زعم في القرآن فهو كذب»[6].

وهـو في مواضع يشير إلى أن هـذه الكلية مروية قبله ولكنه لا يصـرح بقائلها، فينسبها إلى بعضـ الحكماء، أو بصيغة الاحتمـال (قيل) نحو قوله: «قال بعض الحكماء: حيثما ذكر الله تعالى القلـب فإشارة إلى العقل والعلم نحو: قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلْبٌ﴾ [سـورة ق:٣٧]، وحيثمـا ذكر الصـدر فإشارة إلـى ذلك، وإلى سائـر القوى من الشهـوة والهوى والغضب»[7].

وقوله: «وقيل: إن «مطر» يقال في الخير، و «أمطر» في العذاب»[8].

فلا تُعَدّ هذه من الكليات التي استنبطها الراغب من تلقاء نفسه.

(١) المفردات (١٨٣).

(٢) المفردات (٣١٣).

(٣) انظر: تفسير القرآن، لمنصور بن محمد السمعاني (٦/٣٤)، واللباب لابن عادل (٢٠/٢٠٣).

(٤) انظر: جامع البيان في تأويل القرآن (٢٣/٥٧٠).

(٥) المفردات (٣٨٠).

(٦) الجامع لأحكام القرآن، لمحمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي (٦/٤٠١).

(٧) المفردات (٤٧٧).

(٨) المفردات (٧٧٠).

المطلب الثالث: أسلوب الراغب في عرض الكليات.

للراغب الأصفهاني أسلوب مميز في عرض الكليات. ذلك أنه رتب كتابه على حروف المعجم، مما جعل الوصول إلى أيِّ كلية من كلياته سهل ميسر.

كما أنه لم يلتزم صيغاً محددة أو ألفاظا معينة، فهو ينوع في العبارات، ويبدع في الأساليب. وأكثر ما رأيت من صيغه؛ قوله: «كل موضع»[1] أما غيرها فلا يكررها كثيراً. فتجده يقول: «خُصَّ ... في القرآن»[2]، ويقول: «اُختير.. في القرآن..»[3]، ويقول: «جاء.. في القرآن»[4]، وغيرها من الصيغ المتعددة.

ومما يتميز به أسلوبه أنه ينسب الكلية إلى غيره. كما سبق ذكر ذلك في المطلب السابق. إلا أني رأيت أنه يصنع ذلك في مواضع حين لا يكون مطمئناً لسلامة الكلية واطِّرادها. والمتتبع لطريقته في عرض الكليات يجده دقيقاً فيها، متجنباً الإطلاقات غير المنضبطة، والكليات غير المطَّردة. فإن ذكر شيئاً لا يجزم باطِّراده خرج من عهدته بنسبته إلى غيره كما في قوله عن استعمال ضمير (نحن) حينما يكون الفعل المنسوب إلى الله يُفعل بواسطة: «وقال بعض العلماء: إن الله تعالى يذكر مثل هذه الألفاظ إذا كان الفعل المذكور بعده يفعله بواسطة بعض ملائكته، أو بعض أوليائه، فيكون «نحن» عبارة عنه تعالى وعنهم، وذلك كالوحي، ونصرة المؤمنين، وإهلاك الكافرين، ونحو ذلك مما يتولاه الملائكة المذكورون بقوله: ﴿فَٱلْمُدَبِّرَٰتِ أَمْرًا﴾ [سورة النازعات:٥]. وعلى هذا قوله: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنكُمْ﴾ [سورة الواقعة:٨٥]. يعني: وقت المحتضر حين يشهده الرسل المذكورون في قوله: ﴿تَتَوَفَّىٰهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ﴾ [سورة النحل: ٢٨]. وقوله: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ﴾ [سورة الحجر:٩]. لما كان بوساطة القلم واللوح وجبريل.»[5].

فالراغب لم يجزم بهذه الكلية لأنها غير مطَّردة فهناك ما لم يُفعل بواسطة، واستُعمل فيه ضمير (نحن) كقوله جل وعلا: ﴿ءَأَنتُمْ تَخْلُقُونَهُۥٓ أَمْ نَحْنُ ٱلْخَٰلِقُونَ﴾ [سورة الواقعة:٥٩].

وربما أشار بالعبارة إلى عدم التسليم بإطلاق الكلية، والخروج من عهدة ذكرها كقوله: «قال بعض الحكماء: حيثما ذكر الله تعالى القلب فإشارة إلى العقل والعلم نحو: قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلْبٌ﴾ [سورة ق: ٣٧]، وحيثما ذكر الصدر فإشارة إلى ذلك، وإلى سائر القوى من الشهوة والهوى والغضب ونحوها، وقوله: ﴿قَالَ رَبِّ ٱشْرَحْ لِى صَدْرِى﴾ [سورة طه:٢٥]، فسؤال لإصلاح قواه، وكذلك قوله: ﴿وَيَشْفِ صُدُورَ قَوْمٍ مُّؤْمِنِينَ﴾

---

(١) المفردات (٤٩١، ٤٢٦، ٣١٣، ٢٩٧، ٦١، وغيرها).

(٢) المفردات (١١٥، ٣٥٦، وغيرها).

(٣) المفردات (٣٣٢).

(٤) المفردات (٣٨٠).

(٥) المفردات (٧٩٥).

[سورة التوبة:١٤]. إشارة إلى اشتفائهم، وقوله: ﴿فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى ٱلْأَبْصَٰرُ وَلَٰكِن تَعْمَى ٱلْقُلُوبُ ٱلَّتِى فِى ٱلصُّدُورِ ﴿٤٦﴾﴾ [سورة الحج:٤٦]. أي: العقول التي هي مندرسة فيما بين سائر القوى وليست بمهتدية، والله أعلم بذلك، وبوجه الصواب فيه»(١).

فعبارة الراغب الأخيرة فيها إشارة إلى أنه لا يقطع بهذه الكلية.

ومن أكثر ما يدل على تميز الراغب في اختيار الألفاظ، والبعد عن العمومات غير المنضبطة، ودقته في إطلاق الكليات؛ قوله في هذا الموضع: «وعامّة المواضع الّتي ذكر الله تعالى فيها إرسال الرّيح بلفظ الواحد فعبارة عن العذاب، وكلّ موضع ذكر فيه بلفظ الجمع فعبارة عن الرّحمة»(٢).

فعند دراسة هذه الكلية تجد احتراز الراغب، وتفطنه إلى أن هذه الكلية أغلبية في لفظ المفرد (الريح)، مطَّردة في لفظ الجمع (الرياح) ولذا استخدم في الأول لفظ (عامة)، وفي الثاني لفظ الجزم والاطِّراد (كل موضع). وذلك أن قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يُرْسِلُ ٱلرِّيَٰحَ بُشْرًۢا بَيْنَ يَدَىْ رَحْمَتِهِۦ﴾ [سورة الأعراف:٥٧]. قُرئ بالإفراد (الريح) وهي قراءة حمزة، والكسائي، وغيرهما(٣). وهذا يخرم الكلية، فلذا احترز الراغب عندها كما رأيت.

وأسلوبه هذا في عرض الكليات، وعدم التسليم بكل كلية؛ تميز به عن عامة من يذكر الكليات. ذلك أن النهج العام في ذكر الكليات عند أهل العلم؛ عدمُ اتباعها بنقد أو تدقيق، مع أن بعضَها ظاهر فيه الخلل وعدم الاطِّراد(٤).

المطلب الرابع: اطِّراد الكليات في مفردات الراغب.

الكليات المذكورة في كتب أهل العلم تُقسم إلى قسمين: مطَّردة، وأغلبية، والراغب الأصفهاني رأيته يذكر الكلية بلفظ الجزم حينما تكون مطَّرِدة، ويعبر عنها بلفظ محتمل حينما يراها غير مطَّردة.

وبعد دراستي لكلياته في المفردات لم أقف على كلية جزم بها، ثم تبين انخرام اطِّرادها.

وعبارته في الكليات المطَّردة صريحة مباشرة. وذكرتُ منها نماذج وصيغ في المطلب السابق. لكني أذكر هنا صيغ كليات كاملة؛ نحو:

قوله: «كل موضع استعمل الخلق في وصف الكلام فالمراد به الكذب»(٥).

وقوله: «اُختير في القرآن لفظ الذوق في العذاب»(٦).

---

(١) المفردات (٤٧٧ – ٤٧٨).

(٢) المفردات (٢٧٠).

(٣) انظر: السبعة في القراءات، لأبي بكر بن مجاهد (٢٨٣)، والنشر في القراءات العشر، لشمس الدين ابن الجزري (٢٢٣).

(٤) تناول هذا الجانب الدكتور بريك القرني في رسالته: كليات الألفاظ في التفسير (١/٧٧ وما بعدها).

(٥) المفردات (٢٩٧).

(٦) المفردات (٣٣٢).

وقوله: «خُصّ الرضوان في القرآن بما كان من الله تعالى»[1].

وقوله: «كلُّ نسيان من الإنسان ذمه الله تعالى به فهو ما كان أصله عن تعمد»[2].

وغيرها من الأمثلة في الكليات المطَّردة التي تكون فيها العبارة صريحة واضحة.

وأما في الكليات الأغلبية فهو يصوغها بما يُفهمُ منها عدمُ الاطِّراد. نحو:

قوله: «والثواب يقال في الخير والشر، لكن الأكثر المتعارف في الخير»[3].

وقوله: «أكثر ما يستعمل السعي في الأفعال المحمودة»[4].

وقوله: «أكثر ما جاء في القرآن من لفظ «وقع» جاء في العذاب والشدائد»[5].

فهذه الكليات عند النظر في مواضع ورودها يتبين أنها أغلبية غير مطَّردة ولذا عبر عنها بما يناسب مفهوم الأغلب.

المطلب الخامس: دراسة نماذج من كلياته التي لم يسبق إليها.

معلوم أن مما يتميز به الراغب الأصفهاني شخصيته المستقلة، ونفَسه البحثي، ولذا كان من ثمرة ذلك؛ استنباطه لأكثر الكليات التي ذكرها في كتابه المفردات، فلا يُعرف لهذه الكليات قائل قبله.

وسنعرض للدراسة نموذجين من كلياته التي استنبطها بنفسه، وننظر هل تطَّرِدُ هذه الكليات أم لا:

أولاً: البَشَر

قال الراغب الأصفهاني: «وخصّ في القرآن كلّ موضع اعتبر من الإنسان جثته وظاهره بلفظ البشر، نحو: قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ مِنَ ٱلْمَآءِ بَشَرًا﴾ [سورة الفرقان:٥٤] إلخ»[6].

وهذه الكلية يظهر أنها من استنباطات الراغب، فلم أقف على من سبقه إليها، وإنما رأيت بعض المتأخرين ينقلها بنصها الذي ذكره الراغب دون الإشارة إليه[7].

وقد ورد هذا المعنى في القرآن في آيات كثيرة بلغت سبعاً وثلاثين آية، يمكن حصرها في ثلاثة إطلاقات (بَشَر، البَشَر، بَشَرين) ونذكر منها هذه الآيات:

---

(١) المفردات (٣٥٦).

(٢) المفردات (٨٠٣).

(٣) المفردات (١٨٠).

(٤) المفردات (٤١١).

(٥) المفردات (٨٨٠).

(٦) المفردات (١٢٤).

(٧) انظر: روح البيان، لإسماعيل حقي بن مصطفى الإستانبولي الخلوتي (٤٥٣/٥)، وحدائق الروح والريحان في روابي علوم القرآن، لمحمد الأمين الأرمي الهرري الشافعي (٦٢/٢٠).

قوله تعالى: ﴿قَالَتْ رَبِّ أَنَّىٰ يَكُونُ لِي وَلَدٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ قَالَ كَذَٰلِكِ اللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُونُ ﴿٤٧﴾﴾ [سورة آل عمران:٤٧].

قوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَىٰ نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبَّاؤُهُ قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُم بِذُنُوبِكُم بَلْ أَنتُم بَشَرٌ مِّمَّنْ خَلَقَ يَغْفِرُ لِمَن يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَاءُ وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ ﴿١٨﴾﴾ [سورة المائدة:١٨].

قوله تعالى: ﴿وَقَالَ الْمَلَأُ مِن قَوْمِهِ الَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِلِقَاءِ الْآخِرَةِ وَأَتْرَفْنَاهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا مَا هَٰذَا إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يَأْكُلُ مِمَّا تَأْكُلُونَ مِنْهُ وَيَشْرَبُ مِمَّا تَشْرَبُونَ ﴿٣٣﴾﴾ [سورة المؤمنون:٣٣].

قوله تعالى: ﴿فَكُلِي وَاشْرَبِي وَقَرِّي عَيْنًا فَإِمَّا تَرَيِنَّ مِنَ الْبَشَرِ أَحَدًا فَقُولِي إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَٰنِ صَوْمًا فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنسِيًّا ﴿٢٦﴾﴾ [سورة مريم:٢٦].

قوله تعالى: ﴿إِنْ هَٰذَا إِلَّا قَوْلُ الْبَشَرِ ﴿٢٥﴾﴾ [سورة المدثر:٢٥].

قوله تعالى: ﴿لَوَّاحَةٌ لِّلْبَشَرِ ﴿٢٩﴾﴾ [سورة المدثر:٢٩].

قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَا أَصْحَابَ النَّارِ إِلَّا مَلَائِكَةً وَمَا جَعَلْنَا عِدَّتَهُمْ إِلَّا فِتْنَةً لِّلَّذِينَ كَفَرُوا لِيَسْتَيْقِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَيَزْدَادَ الَّذِينَ آمَنُوا إِيمَانًا وَلَا يَرْتَابَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْمُؤْمِنُونَ وَلِيَقُولَ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ وَالْكَافِرُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَٰذَا مَثَلًا كَذَٰلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ وَمَا هِيَ إِلَّا ذِكْرَىٰ لِلْبَشَرِ ﴿٣١﴾﴾ [سورة المدثر:٣١].

قوله تعالى: ﴿نَذِيرًا لِّلْبَشَرِ ﴿٣٦﴾﴾ [سورة المدثر:٣٦].

قوله تعالى: ﴿فَقَالُوا أَنُؤْمِنُ لِبَشَرَيْنِ مِثْلِنَا وَقَوْمُهُمَا لَنَا عَابِدُونَ ﴿٤٧﴾﴾ [سورة المؤمنون:٤٧].

والبَشَر في اللغة يطلق على الإنسان رجلاً كان أو امرأة، والبَشَرَةُ جلدُ الإنسان وظاهره(1).

والراغب الأصفهاني يرى أن القرآن إذا أراد الحديث عن جسد الإنسان وجانبه المادي؛ عبر عنه بالبَشَر، ثم بسط الكلام وأوضح الحجة في كلام نفيس. فقال: «وخصّ في القرآن كلّ موضع اعتبر من الإنسان جثته وظاهره بلفظ البشر، نحو: ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا﴾ [سورة الفرقان:٥٤]، وقال عزّ وجل: ﴿إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّن طِينٍ ﴿٧١﴾﴾ [سورة ص:٧١]، ولمّا أراد الكفار الغضّ من الأنبياء اعتبروا ذلك فقالوا: ﴿إِنْ هَٰذَا إِلَّا قَوْلُ الْبَشَرِ ﴿٢٥﴾﴾ [سورة المدثر:٢٥]، وقال تعالى: ﴿أَبَشَرًا مِّنَّا وَاحِدًا نَّتَّبِعُهُ﴾ [سورة القمر:٢٤]، ﴿مَا أَنتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا﴾ [سورة يس:١٥]، ﴿أَنُؤْمِنُ لِبَشَرَيْنِ مِثْلِنَا﴾ [سورة المؤمنون:٤٧]، ﴿فَقَالُوا أَبَشَرٌ يَهْدُونَنَا﴾ [سورة التغابن:٦]، وعلى

---

(١) انظر: العين، للخليل بن أحمد الفراهيدي (٢٥٩/٦)، وجمهرة اللغة (٣١٠/١) مادة: ب ش ر، ومقاييس اللغة، لأحمد بن فارس (٢٥١/١) مادة: بشر.

هذا قال: ﴿إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٌ مِّثۡلُكُمۡ﴾ [سورة الكهف:١١٠]، تنبيها أنّ الناس يتساوون في البشرية، وإنما يتفاضلون بما يختصون به من المعارف الجليلة والأعمال الجميلة، ولذلك قال بعده: ﴿يُوحَىٰٓ إِلَيَّ﴾ [سورة الكهف:١١٠]، تنبيها أني بذلك تميّزت عنكم. وقال تعالى: ﴿وَلَمۡ يَمۡسَسۡنِي بَشَرٌ﴾ [سورة آل عمران:٤٧] فخصّ لفظ البشر، وقوله: ﴿فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرٗا سَوِيّٗا ١٧﴾ [سورة مريم:١٧] فعبارة عن الملائكة، ونبّه أنه تشبّح لها وتراءى لها بصورة بشر، وقوله تعالى: ﴿مَا هَٰذَا بَشَرًا﴾ [سورة يوسف:٣١] فإعظام له وإجلال وأنه أشرف وأكرم من أن يكون جوهره جوهر البشر»[١].

وعند تتبع جميع المواضع التي ورد فيها هذا التعبير في كتاب الله، وتأملها وتأمل معناها، وما ذكر حولها في كتب التفسير؛ يتبين أن كلام الراغب؛ كلام وجيه، وأن القرآن يستخدم إطلاقات (بَشَرَ، البَشَر، بَشَرين) للإشارة إلى الجانب المادي للإنسان. واستنباط الراغب هذه الكلية دليل على تمكنه وسعة علمه، ودقة فهمه رحمه الله. فعلى هذا تكون هذه الكلية؛ كلية مطَّردة.

ثانياً: شاعر

قال الراغب: « فإنَّ الشاعرَ في القرآن عبارةٌ عن الكاذب بالطبع»[٢]

يشير الراغب إلى أن لفظ (شاعر) الوارد في عدد من آي الكتاب العزيز؛ يُراد به الكاذب بطبعه.

وقد ذكر هذه الكلية في المفردات في موضعين. ولتجلية رأي الراغب في هذه الكلية أذكر كلامه بنصه حيث قال بعد حديثه عن موقف المشركين من النبي عليه الصلاة والسلام حينما تلا عليهم كتاب الله: «وإنما رموه بالكذب، فإنّ الشعر يعبّر به عن الكذب، والشَّاعرُ: الكاذب حتى سمّى قوم الأدلة الكاذبة الشّعريّة، ولهذا قال تعالى في وصف عامّة الشّعراء: ﴿وَٱلشُّعَرَآءُ يَتَّبِعُهُمُ ٱلۡغَاوُۥنَ ٢٢٤﴾ [سورة الشعراء:٢٢٤]، إلى آخر السّورة، ولكون الشِّعر مقرّ الكذب قيل: أحسن الشّعر أَكۡذَبُهُ. وقال بعض الحكماء: لم يُرَ متديّن صادق اللهجة مفلقاً في شعره»[٣].

وقال في الموضع الآخر: «والضرب الثاني من «بل»: هو أن يكون مبيّنا للحكم الأول وزائدا عليه بما بعد «بل»، نحو قوله تعالى: ﴿بَلۡ قَالُوٓاْ أَضۡغَٰثُ أَحۡلَٰمِۭ بَلِ ٱفۡتَرَىٰهُ بَلۡ هُوَ شَاعِرٞ﴾ [سورة الأنبياء:٥]، فإنّه نبّه أنهم يقولون: ﴿أَضۡغَٰثُ أَحۡلَٰمِۭ بَلِ ٱفۡتَرَىٰهُ﴾، يزيدون على ذلك أنّ الذي أتى به مفترى افتراه، بل يزيدون فيدَّعون أنه كذّاب، فإنَّ الشاعر في القرآن عبارة عن الكاذب بالطبع»[٤].

(١) المفردات (١٢٤ – ١٢٥).

(٢) المفردات (١٤٢).

(٣) المفردات (٤٥٦).

(٤) المفردات (١٤٢).

وهذه الكلية التي ذكرها الراغب لم أقف على من سبقه إليها.

ولفظ (شاعر) ورد في القرآن الكريم في أربعة مواضع:

قال عز وجل: ﴿ بَلْ قَالُوٓاْ أَضْغَٰثُ أَحْلَٰمٍۭ بَلِ ٱفْتَرَىٰهُ بَلْ هُوَ شَاعِرٌ فَلْيَأْتِنَا بِـَٔايَةٍ كَمَآ أُرْسِلَ ٱلْأَوَّلُونَ ﴿٥﴾ ﴾ [سورة الأنبياء:٥].

قال تبارك وتعالى: ﴿ وَيَقُولُونَ أَئِنَّا لَتَارِكُوٓاْ ءَالِهَتِنَا لِشَاعِرٍ مَّجْنُونٍۭ ﴿٣٦﴾ ﴾ [سورة الصافات:٣٦].

قال سبحانه: ﴿ أَمْ يَقُولُونَ شَاعِرٌ نَّتَرَبَّصُ بِهِۦ رَيْبَ ٱلْمَنُونِ ﴿٣٠﴾ ﴾ [سورة الطور:٣٠].

قال تعالى: ﴿ وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلًا مَّا تُؤْمِنُونَ ﴿٤١﴾ ﴾ [سورة الحاقة:٤١].

وأما لفظ (الشِّعر) و(الشُّعراء) فجاء كل منهما في موضع آخر:

قولـه تعالـى: ﴿ وَمَا عَلَّمْنَٰهُ ٱلشِّعْرَ وَمَا يَنۢبَغِى لَهُۥٓ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْءَانٌ مُّبِينٌ ﴿٦٩﴾ ﴾ [سـورة يس:٦٩].

قوله تعالى: ﴿ وَٱلشُّعَرَآءُ يَتَّبِعُهُمُ ٱلْغَاوُۥنَ ﴿٢٢٤﴾ ﴾ [سورة الشعراء:٢٢٤].

وبالنظر في المواضع الأربعة التي ورد فيها لفظ (شاعر) ومعاني هذه المواضع، وسياقاتها، يظهـر أن إطلاق الراغـب وتعميمه بأن الشاعر في القرآن يراد به الـكاذب؛ إطلاق وجيه، فجميع الآيات التي جاء فيها لفظ (شاعر) تتحدث عن اتهامه عليه الصلاة والسلام بالكذب، والتضليل، إما دفعاً أو إثباتاً.

قـال أبو السعود: «ثـم قالوا ﴿ بَلْ هُوَ شَاعِرٌ ﴾ وما أتى به شعرٌ يُخيّـل إلى السامع معانيَ لا حقيقة لها»[1].

فمـا كان يقولـه الكفار عنه هـو في سياق ذمـه، وتكذيبه، وتكذيب ما جـاء به، ﴿ بَلْ قَالُوٓاْ أَضْغَٰثُ أَحْلَٰمٍۭ بَلِ ٱفْتَرَىٰهُ بَلْ هُوَ شَاعِرٌ فَلْيَأْتِنَا بِـَٔايَةٍ كَمَآ أُرْسِلَ ٱلْأَوَّلُونَ ﴿٥﴾ ﴾ وقولـه: ﴿ وَيَقُولُونَ أَئِنَّا لَتَارِكُوٓاْ ءَالِهَتِنَا لِشَاعِرٍ مَّجْنُونٍۭ ﴿٣٦﴾ ﴾ وقولـه: ﴿ أَمْ يَقُولُونَ شَاعِرٌ نَّتَرَبَّصُ بِهِۦ رَيْبَ ٱلْمَنُونِ ﴿٣٠﴾ ﴾.

ومـا قاله ربنا تبارك وتعالى عنه، هو في تبرئته، ونفي أي تهمة تدور حوله، وإن ما يقوله حق لا مرية فيه: ﴿ وَمَا عَلَّمْنَٰهُ ٱلشِّعْرَ وَمَا يَنۢبَغِى لَهُۥٓ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْءَانٌ مُّبِينٌ ﴿٦٩﴾ ﴾.

ومعلـوم أن الشعـراء في الجملة لا يتورعون عن الكذب، ونحوه مما يُتهم به صاحبه. وإن كان جاء في القرآن استثناءٌ من آمن وعمل الصالحات منهم، لكن عامتهم متصفون بما ذكرنا.

وأمـا هـذه الكلية التي قالهـا الراغب بأن لفظ (شاعـر) في القرآن يجـيء بمعنى الكاذب؛

(١) إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب العزيز لأبي السعود العمادي (٦/٥٥). وانظر الكشاف، لجار الله الزمخشري (٣/٤٣٤).

فصحيحة، وكما أسلفنا فهذه الكلية لم أقف على من نص عليها قبل الراغب، وهي مذكورة في تصانيف جاءت بعده منقولة منه(١).

المطلب السادس: أثر الكليات في كتاب المفردات في المصنفات التي جاءت بعده.

لا ريب أن صدور العلماء عن كتاب المفردات، وإفادتهم منه؛ لا تخفى على كل قارئ ومطلع على كتب أهل العلم بصفة عامة، وما يتعلق بالتفسير بوجه خاص.

ومما يُفاد منه في كتاب المفردات في الكتب التي جاءت بعده؛ ما ذكره من كليات، وقد وقفت على نماذج نقلت عنه، والغالب عليهم النقل دون الإشارة إليه، ومن ذلك:

الطيبي في حاشيته على الكشاف حيث نقل عن الكرماني كلاماً طويلاً مشيراً إلى الراغب، ومن ضمن ما نقله كلية من كلياته حيث قال: «فإن الشاعر في القرآن عبارةٌ عن الكاذب بالطبع»(٢). وهذه من كليات الراغب التي ذكرناها آنفاً.

السمين الحلبي في عمدته، حيث قال: «لأنه خص في القرآن كل موضعٍ اعتبر في الإنسان حسيه وظاهره بلفظ البشر»(٣). وهذه من كليات الراغب التي سبق ذكرها.

الفيروز آبادي في بصائر ذوي التمييز نقل أكثر من كلية، ومعلوم أنه لخص كتاب المفردات عند حديثه عن غريب القرآن، من ذلك قوله: «وقيل: الزَّعم حكاية قول يكون مظنَّة للكذب، ولهذا جاء في القرآن في كلِّ موضع ذُمّ القائلون به»(٤).

قال الراغب: «الزعم: حكاية قول يكون مظنة للكذب، ولهذا جاء في القرآن في كل موضع ذُمَّ القائلون به»(٥).

شهاب الدين الخفاجي في حاشيته على البيضاوي، حيث نقل عن الراغب وأشار إليه فقال: «ويعلم منه الإيتاء لأنه وإن كان معناه لغة الإعطاء إلا أنه خص في القرآن بدفع الصدقة كما قاله الراغب فهو الإعطاء على وجه مقبول»(٦).

قال الراغب: «وخص دفع الصدقة في القرآن بالإيتاء»(٧).

الآلوسي في تفسيره نص على الراغب حين نقل عنه إحدى كلياته، فقال: «وقد جاء الشاعر

---

(١) انظر مثلاً: حاشية الطيبي على الكشاف، لشرف الدين الحسين بن عبد الله الطيبي (١٠/٢٩٦)، وعمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ (٢/٢٧٤)، وبصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، لمحمد بن يعقوب الفيروز آبادي (٢/٢٧٠)، وروح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، لشهاب الدين محمود بن عبد الله الآلوسي (٩/١١).

(٢) حاشية الطيبي على الكشاف (١٠/٢٩٦).

(٣) عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ (٣/١٢٩).

(٤) بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز (١/١١٩).

(٥) المفردات (٣٨٠).

(٦) حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي (٨/١٧٢).

(٧) المفردات (٦١).

بمعنى الكاذب بل قال الراغب: إن الشاعر في القرآن بمعنى الكاذب بالطبع»[1]. وهذه مذكورة كما أسلفنا في المطلب السابق.

الخاتمة

الحمـد لله وحـده وبعد: فعند الفراغ من هـذه الدراسة حول كليات الراغـب الأصفهاني في مفرداته؛ يحسن ذكرُ أهم ما وقفت عليه من نتائج، وتوصيات:

عناية العلماء بكليات القرآن قديمة بدأت منذ عهد الصحابة، والتابعين.

للكليات أثر في فهم المعنى، والترجيح بين الأقوال.

الغالـب علـى طريقـة العلماء في ذكر الكليـات؛ عدم نقدهـا، أو إطالة الوقـوف عندها. بل يذكرونها دون تعقب أو تعليق مع الحاجة لذلك.

الراغـب الأصفهانـي متميز فـي باب الكليات مـن وجهيـن: الأول: أنه يستنبـط كثيراً منها بنفسـه. والثانـي: أنه دقيق في عرضها فلا يجزم إلا فيما يـراه مطَّرداً، وأما إن كانت غير مطَّردة فيعبر عنها بما يدل على ذلك.

ينقـل البعض عـن الراغب ما يُفهم منه أنـه كلية، والحق أن الراغب لم يـرد إطلاق الكلية، وإنما أراد الوجوه والنظائر، ونحوها.

لكليـات الراغـب في المفردات أثرٌ فيمن بعده، حيث نقلوها كما نقلوا غيرها من علمه رحمه الله.

ثم أختم بحثي هذا ببعض التوصيات:

وضـع موسوعة لكليات القـرآن المسطورة في كتب التفسير، وعلوم القـرآن، وغيرها. يُجمع فيها كل ما ذكر من كليات، وتقسَّم، وتعرض للدراسة والبحث.

دراسة مناهج العلماء في عرض الكليات، وكيف ذكروها، وأفادوا منها في كتبهم.

دراسة كتب المعاجم، والغريب، واستخراج ما فيها من علوم متنوعة في علوم القرآن.

هـذا وأسألـه سبحانه أن يبارك في الأعمـار، وأن يسلك بنا سبيل الرشـاد، وصلى الله على نبينا محمد.

---

(١) تفسير الآلوسي (١١/٩).

مصادر البحث

الإتقان في علوم القرآن، لعبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي، المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة: ١٣٩٤هـ/ ١٩٧٤ م.

إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، لأبي السعود العمادي محمد ابن محمد بن مصطفى، الناشر: دار إحياء التراث العربي – بيروت.

أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، لمحمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر الجكني الشنقيطي، الناشر: دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع بيروت –-لبنان، عام النشر: ١٤١٥ هـ – ١٩٩٥ مـ.

الأعلام، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الزركلي الدمشقي، الناشر: دار العلم للملايين، الطبعة: الخامسة عشر – أيار / مايو ٢٠٠٢ م.

أفراد كلمات القرآن العزيز لابن فارس، تحقيق: حاتم الضامن، نشر: دار البشائر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى: ١٤٢٣هـ.

البحر المحيط في التفسير لأبي حيان محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان أثير الدين الأندلسي، تحقيق: صدقي محمد جميل، الناشر: دار الفكر – بيروت، الطبعة: ١٤٢٠ هـ

بدائع الفوائد، لمحمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية، الناشر: دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان.

البرهان في علوم القرآن، لبدر الدين الزركشي، المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الطبعة: الأولى، ١٣٧٦ هـ – ١٩٥٧ م، الناشر: دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركائه.

بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، لمجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، المحقق: محمد علي النجار، الناشر: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية – لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة.

بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، لعبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي، المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الناشر: المكتبة العصرية – لبنان / صيدا.

البلغة في تراجم أئمة النحو واللغة، لمحمد بن يعقوب الفيروز آبادي، الناشر: دار سعد الدين للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة: الأولى ١٤٢١هـ– ٢٠٠٠م.

التحرير والتنوير، لمحمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي، الناشر:

الدار التونسية للنشر – تونس، سنة النشر: ١٩٨٤ هـ.

تفسير القرآن العظيم، لأبي محمد عبد الرحمن بن إدريس الرازي ابن أبي حاتم، المحقق: أسعد محمد الطيب، الناشر: مكتبة نزار مصطفى الباز – السعودية، الطبعة: الثالثة – ١٤١٩ه.

تفسير القرآن الكريم أصوله وضوابطه، علي بن سليمان العبيد، نشر: مكتبة التوبة، الطبعة الثانية: ١٤٣٠هـ.

تفسير القرآن، لأبي المظفر، منصور بن محمد المروزي السمعاني المحقق: ياسر ابن إبراهيم وغنيم بن عباس بن غنيم، الناشر: دار الوطن، الرياض – السعودية، الطبعة: الأولى، ١٤١٨هـ – ١٩٩٧م.

تفسير حدائق الروح والريحان في روابي علوم القرآن، لمحمد الأمين ابن عبد الله الأرمي العلوي الهرري الشافعي، إشراف ومراجعة: الدكتور هاشم محمد علي ابن حسين مهدي، الناشر: دار طوق النجاة، بيروت – لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤٢١ هـ – ٢٠٠١ م.

تهذيب اللغة، لمحمد بن أحمد بن الأزهري الهروي، تحقيق: محمد عوض مرعب، الناشر: دار إحياء التراث العربي – بيروت، الطبعة: الأولى، ٢٠٠١م

جامع البيان في تأويل القرآن، لمحمد بن جرير الطبري، تحقيق: أحمد محمد شاكر الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، ١٤٢٠ هـ – ٢٠٠٠ م.

الجامع لأحكام القرآن، لأبي عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، الناشر: دار الكتب المصرية – القاهرة، الطبعة: الثانية، ١٣٨٤هـ – ١٩٦٤ م.

جمهرة اللغة، لأبي بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي، تحقيق: رمزي منير بعلبكي، الناشر: دار العلم للملايين – بيروت، الطبعة: الأولى، ١٩٨٧م.

حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي، لشهاب الدين أحمد بن محمد بن عمر الخفاجي المصري الحنفي، دار النشر: دار صادر – بيروت.

حاشية الطيبي على الكشاف، لشرف الدين الحسين بن عبد الله الطيبي، ناشر: جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم، الطبعة: الأولى، ١٤٣٤ هـ – ٢٠١٣ م.

روح البيان، إسماعيل حقي بن مصطفى الإستانبولي الحنفي الخلوتي، المولى أبو الفداء، الناشر: دار الفكر – بيروت.

روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، لشهاب الدين محمود بن عبد الله

الحسيني الآلوسي، المحقق: علي عبد الباري عطية، الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤١٥ هـ.

سير أعلام النبلاء، لشمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي، المحقق: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الثالثة، ١٤٠٥ هـ / ١٩٨٥ م.

طبقات المفسرين للداودي، لمحمد بن علي بن أحمد، شمس الدين الداودي المالكي، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت.

عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ، لأحمد بن يوسف المعروف بالسمين الحلبي، المحقق: محمد باسل عيون السود، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، ١٤١٧ هـ - ١٩٩٦م.

فتح الباري شرح صحيح البخاري، لأحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، الناشر: دار المعرفة - بيروت، ١٣٧٩، عليه تعليقات العلامة: عبد العزيز بن عبد الله ابن باز.

كتاب السبعة في القراءات، لأحمد بن موسى بن العباس التميمي، أبو بكر ابن مجاهد البغدادي، المحقق: شوقي ضيف، الناشر: دار المعارف -–مصر، الطبعة: الثانية، ١٤٠٠هـ.

كتاب العين، لأبي عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي البصري (المتوفى: ١٧٠هـ)، تحقيق: د مهدي المخزومي، د إبراهيم السامرائي، الناشر: دار ومكتبة الهلال.

الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل لأبي القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جارالله، الناشر: دار الكتاب العربي – بيروت، الطبعة: الثالثة - ١٤٠٧هـ.

كليات الألفاظ في التفسير دراسة نظرية تطبيقية للدكتور بريك بن سعيد القرني، رسالة ماجستير ساهم في طبعه الجمعية السعودية للقرآن الكريم وعلومه.

اللباب في علوم الكتاب، لأبي حفص سراج الدين عمر بن علي بن عادل الحنبلي الدمشقي النعماني، المحقق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد معوض، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت / لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤١٩ هـ -١٩٩٨م.

مجموع الفتاوى، لأبي العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، المحقق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، الناشر: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، عام النشر: ١٤١٦هـ/١٩٩٥م.

المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، لأبي محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام بن عطية الأندلسي المحاربي، المحقق: عبد السلام عبد الشافي محمد، الناشر: دار

الكتب العلمية – بيروت، الطبعة: الأولى – ١٤٢٢ هـ.

المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، لأحمد بن محمد بن علي الفيومي ثم الحموي، أبو العباس (المتوفى: نحو ٧٧٠هـ)، الناشر: المكتبة العلمية – بيروت.

معالم التنزيل في تفسير القرآن، لأبي محمد الحسين بن مسعود بن محمد ابن الفراء البغوي، المحقق: عبد الرزاق المهدي، نشر دار إحياء التراث العربي – بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٢٠ هـ.

معجم الأدباء، لشهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي، المحقق: إحسان عباس، الناشر: دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤١٤هـ – ١٩٩٣م.

المفردات في غريب القرآن، لأبي القاسم المعروف بالراغب الأصفهانى، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، الناشر: دار القلم، الدار الشامية – دمشق بيروت، الطبعة: الأولى – ١٤١٢هـ.

مقاييس اللغة لأحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، الناشر: دار الفكر، عام النشر: ١٣٩٩هـ – ١٩٧٩م.

الموافقات، لإبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي، المحقق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، الناشر: دار ابن عفان، الطبعة: الطبعة الأولى ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م.

النشر في القراءات العشر، لشمس الدين أبو الخير ابن الجزري، محمد ابن محمد بن يوسف، المحقق: علي محمد الضباع، الناشر: المطبعة التجارية الكبرى.

الوافي بالوفيات، لصلاح الدين خليل بن أيبك بن عبد الله الصفدي، المحقق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، الناشر: دار إحياء التراث – بيروت، عام النشر:١٤٢٠هـ– ٢٠٠٠م.

د. منال محمود أحمد صالح الوكيل
الأستاذ المساعد في التخصص العام (الدين وعلوم الأديان) والتخصص الدقيق (القرآن وعلومه)
بقسم الدراسات الإسلامية بكلية الشريعة والقانون بجامعة تبوك
تبوك –المملكة العربية السعودية –

Dr. Manal Mahmoud Ahmed Al-Wakeel
Assistant Professor (Religion and Religious Studies) Specialization: Quran and Its Sciences
Department of Islamic Studies, College of Sharia and Law, University of Tabuk
البريد الإلكتروني: m_alwakeel@ut.edu.sa
8617-2447-0006-ORCID 0009

منهج الواحدي في إيراد المحتملات التفسيرية مع نماذج تطبيقية من خلال تفسيره البسيط

Al-Wahedi's Approach to Presenting Interpretative Possibilities with Applied Models through His Simple Tafsir

DOI: https://doi.org/10.55625/joisr-7803

تاريخ الاستلام: ٢٠٢٦/١/٦ / تاريخ القبول: ٢٠٢٦/١/١٨

الملخص:

يتناول هذا البحث دراسة منهج الإمام الواحدي في عرض المحتملات التفسيرية من خلال تفسيره البسيط، وقد ركزت الدراسة على بيان مفهوم الاحتمال في التفسير، وأهميته في توسيع دائرة المعنى القرآني دون الخروج عن حدود الضوابط الشرعية واللغوية. كما عرض البحث بعض نماذج تطبيقية متنوعة أوردها الواحدي في تفسيره، تكشف عن طريقته في عرض الأقوال، وتمييزه بين الراجح والمرجوح، مع مراعاة السياق القرآني والدلالة اللغوية.

وقد اعتمدت على المنهج الاستقرائي في تتبع موارد الاحتمالات التفسيرية عند الواحدي، ثم المنهج التحليلي في تحليل هذه النماذج، وبنيته على: مقدمة، وتمهيد، ومبحثين، وخاتمة. وخرجت بعدد من النتائج، من أهمها:

١. تنوع منهج الواحدي في إيراد المحتملات التفسيرية.

٢. إنَّ الاحتمالات التفسيرية، لا تنفك عن قواعد التفسير.

٣. التفسير بالاحتمال أغلبه يرجع إلى اختلاف التنوع لا التضاد.

٤. يورد الواحدي المحتملات التفسيرية في بعض الأحيان دون ترجيح.

الكلمات المفتاحية : الواحدي، المحتملات، منهج، التفسير، صيغ.

ABSTRACT

This research examines Imam al-Wahidi's approach to presenting interpretive possibilities through his simple interpretation. The study focuses on explaining the concept of possibility in interpretation and its importance in expanding the scope of Quranic meaning without straying beyond the limits of legal and linguistic controls.

The research also presented some diverse applied models that Al-Wahidi included in his interpretation, revealing his method of presenting opinions and distinguishing between the preferred and the unopposed, while taking into account the Qur'anic context and linguistic meaning.

I relied on the descriptive inductive approach to trace the sources of interpretive possibilities in al-Wahidi, then the deductive approach to analyze these models, structuring it into an introduction, a preface, two chapters followed by the analytical method to examine and analyze these examples.

important of which are:

1-Al-Wahidi's method of presenting interpretive possibilities is diverse.

2-Interpretive possibilities are inseparable from the rules of interpretation.

3-Interpretation by probability is mostly due to diversity, not contradiction.

4-Al-Wahidi sometimes presents interpretive possibilities without prioritizing.

Keywords: Al-Wahidi, possibilities, method, Exegesis,forms.

مقدمة

الحمد لله، والصلاة والسلام على نبينا محمد ﷺ، وعلى آله وصحبه أجمعين، أما بعد:

فإن أعظم النعم التي أنعم الله بها على البشرية أن أنزل الفرقان تبيانًا لكل شيء، ومعجزة خالدة على مدى الزمان، وقد قيَّض الله لكتابه ثلَّة من العلماء الذين فرَّغوا أوقاتهم، وأفنوا أعمارهم في سبيل تفسير القرآن الكريم وبيان معانيه، فظهرت اتجاهات متعددة في التفسير تباينت في طرائقها ومناهجها.

ومن أبرز القضايا التي اعتنى بها المفسرون: المحتملات التفسيرية، لما لها من أثر في توسيع دائرة الفهم وتعدد دلالات النص القرآني دون إخلال بالمعنى الصحيح.

ومن بين المفسرين الذين أولوا عناية خاصة بهذا الجانب الإمام الواحدي في تفسيره البسيط، حيث جمع فيه الأقوال وحرص على تحريرها وضبطها، وعرض الاحتمالات التفسيرية مع الاستناد إلى القرائن اللغوية والسياقية. وقد أظهر الواحدي من خلال منهجه سعة اطلاعه، ودقته في النقل، وحرصه على الجمع بين المعاني المختلفة.

فرأيت أن يكون بحثي. هو: (منهج الواحدي في إيراد المحتملات التفسيرية مع نماذج تطبيقية من خلال تفسيره البسيط).

أهمية الموضوع:

١. تعلق الموضوع بالقرآن الكريم وتفسيره.
٢. تنطلق أهمية الموضوع من أهمية تفسير الواحدي لا سيما المحتملات التي ذكرها في تفسيره.
٣. أهمية جانب المحتملات التفسيرية في إتاحة فرصة للباحثين في فهم اختلاف المفسرين، والنظر في الأقوال والترجيح بينها.

أسباب اختيار الموضوع:

١. الرغبة في الاستفادة من تفسير الواحدي من خلال البحث في جانب من جوانبه المتعلقة بالمحتملات التفسيرية.
٢. الإسهام في إثراء الدراسات القرآنية من خلال إبراز قيمة التفسير البسيط وأثره في مناهج التفسير.
٣. الإسهام في إبراز تنوع المناهج التفسيرية عند المفسرين.

إشكالية البحث:

١. ما منهج الإمام الواحدي في إيراد الاحتمالات التفسيرية من خلال تفسيره البسيط؟

٢. ما أثر المحتملات التفسيرية في اختلاف المفسرين في تفسير الآية؟

٣. ما أنواع المحتملات التفسيرية عند الواحدي؟

أهداف البحث:

١. الكشف عن منهج الإمام الواحدي في إيراد الاحتمالات التفسيرية من خلال البسيط.

٢. الكشف عن دور المحتملات التفسيرية في نشوء اختلاف المفسرين حول تفسير الآيات.

٣. دراسة أنواع الاحتمالات عند الواحدي.

حدود البحث:

حُـدَّ البحث علـى بيان منهج الواحدي في إيـراد المعاني المحتملة التـي أوردها في تفسيره وإيراد أمثلة من التفسير البسيط من مواضع مختلفة، وسأدرس خمس مسائل من هذه المحتملات التفسيرية التي ذكرها الواحدي.

الدراسات السابقة:

لا توجد -فـي حدود علمي- رسالة علميَّة تخصَّصَتْ في موضوع: (منهج الواحدي في إيراد المحتمـلات التفسيريـة مع نماذج تطبيقية مـن خلال تفسيره البسيط)، غيـر أنّ هناك دراسات عنيت بموضوع الاحتمال في التفسير منها:

١. التفسيـر بالقول المحتمل منزلته وأثره فـي البيان، عقيل سالم الشمري، رسالة دكتوراه، جامعـة الملـك سعود، المملكـة العربيـة السعودية،١٤٣٤هـ. وهي دراسـة تأصيلية عامة فـي القـول المحتمل في التفسير بينمـا هذا البحث دراسة منهجيـة تطبيقية على تفسير البسيط.

٢. الاحتمالات التفسيرية في المحرر الوجيز، أحمد محمد الأمين يعقوب، رسالة ماجستير، جامعة الإمام محمد بن سعود، المملكة العربية السعودية، ١٤٣٨هـ. وهي دراسة تطبيقية على تفسير المحرر الوجيز، وهذا البحث يركز على منهج الواحدي في إيراد المحتملات التفسيرية في تفسيره البسيط.

٣. الاحتمـالات التفسيرية التي زادهـا الماوردي على من قبله في تفسيـره «النكت والعيون» دراسةٌ نظريـةٌ تطبيقيةٌ، محمد سعيد ديغم، بحث منشور فـي كلية الدراسات الإسلامية والعربيـة، مصـر، ٢٠٢٢م. وهي دراسة تبرز ما انفرد به المـاوردي من احتمالات، بينما بحث الواحدي يدرس منهج العرض لا الإضافة.

٤. الاحتمـال فـي التفسيـر عند الكرجـي القصـاب، أ. د. أحمـد سليمـان الخضير، بحث منشـور في مجلة كليـة دار العلوم،٢٠٢٤م. وهي دراسة تركز علـى الاحتمال في التفسير عنـد الكرجي القصـاب، وهذا البحث يركز علـى منهج الواحدي في إيـراد المحتملات

التفسيرية في تفسيره البسيط.

منهج البحث:

سأتبع في هذا البحث المنهج الاستقرائي والوصفي والاستنباطي في هذا البحث، وذلك من خلال بيان منهج الواحدي في إيراد المعاني المحتملة التي أوردها في تفسيره، ودراسة البعض من هذه المحتملات التفسيرية كنماذج تطبيقية.

منهجية البحث:

وتتلخص في الآتي:

١. جمع المادة العلمية لهذا البحث؛ واستخراج بعض المحتملات التفسيرية عند الواحدي.

٢. ترتيب الآيات التي وقع فيها الاحتمال حسب ورودها في المصحف.

٣. ذكر كلام الإمام الواحدي عند ذكر احتماله في الآية.

٤. دراسة احتمال الواحدي مقارنة بأقوال غيره من المفسرين.

٥. بيان نتيجة الدراسة مع الترجيح.

٦. توثيق المادة العلمية على النحو التالي:

أ. عزو الآيات وترقيمها بذكر اسم السورة ورقم الآية، ووضعها بين قوسين وذلك بعد نهاية الآية.

ب. عزو القراءات القرآنية إلى مصادرها.

ت. تخريج الأحاديث النبوية دون الآثار من مصادرها المعتمدة والحكم عليها من خلال أقوال أهل العلم؛ إذا كان الحديث في غير الصحيحين.

ث. توثيق الأقوال المنقولة عن العلماء.

ج. لم أترجم لمن اشتهرت أسماؤهم من الصحابة رضي الله عنهم، والأئمة الأربعة، والمشهورين من المفسرين؛ اكتفاءً بشهرتهم.

ح. ختم البحث بخاتمة أذكر فيها أبرز النتائج التي توصلت إليها.

خ. تزويد البحث بالفهارس العلمية.

خطة البحث:

تتكون الخطة من: مقدمة، وتمهيد، ومبحثين، وخاتمة.

المقدمة: وتشتمل على أهمية البحث وأسباب اختياره، وأهداف البحث، وإشكالية البحث وحدوده، والدراسات السابقة، ومنهج البحث واجراءاته، وخطته.

التمهيد: الإمام الواحدي وتفسيره البسيط وفيه:

أولًا: التعريف بالإمام الواحدي وتفسير البسيط.

ثانياً: التعريف بالاحتمال في التفسير.

المبحث الأول: المحتملات التفسيرية ومنهج الواحدي في إيرادها، ويشتمل على مطلبين:

المطلب الأول: صيغ التفسير بالاحتمال عند الواحدي.

المطلب الثاني: موارد المحتملات التفسيرية عند الواحدي في تفسيره البسيط.

المطلب الثالث: منهج الواحدي في إيراد المحتملات التفسيرية في تفسيره البسيط.

المبحث الثاني: الدراسة التطبيقية، وفيها بعض المحتملات التفسيرية التي ذكرها الإمام الواحدي في تفسيره البسيط. ويشتمل على خمسة مطالب:

المطلب الأول: اللام في قوله: ﴿لِيَكْفُرُوا﴾ في قوله تعالى: ﴿لِيَكْفُرُوا بِمَآ ءَاتَيْنَٰهُمْ فَتَمَتَّعُوا فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ ﴿٥٥﴾﴾ (النحل:٥٥).

المطلب الثاني: الخطاب في قوله تعالى: ﴿لَّا تَجْعَلْ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ فَتَقْعُدَ مَذْمُومًا مَّخْذُولًا ﴿٢٢﴾﴾ (الإسراء:٢٢).

المطلب الثالث: المراد بالفرج في قوله تعالى: ﴿وَٱلَّتِىٓ أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا﴾ (الأنبياء:٩١).

المطلب الرابع: المشار إليه في قوله ﴿مَّا وَرَدُوهَا﴾ في قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ هَٰٓؤُلَآءِ ءَالِهَةً مَّا وَرَدُوهَا وَكُلٌّ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴿٩٩﴾﴾ (الأنبياء:٩٩).

المطلب الخامس: المعني بالتهديد في قوله تعالى: ﴿قُل لِّلَّذِينَ كَفَرُوا سَتُغْلَبُونَ وَتُحْشَرُونَ إِلَىٰ جَهَنَّمَ وَبِئْسَ ٱلْمِهَادُ ﴿١٢﴾﴾ (آل عمران:١٢).

الخاتمة: وفيها أهم النتائج والمقترحات البحثية.

◇◇

التمهيد: الإمام الواحدي وتفسيره البسيط.

المطلب الأول: التعريف بالإمام الواحدي وتفسيره بإيجاز.

التمهيد:

أولاً: التعريف بالإمام الواحدي وتفسير البسيط.

التعريف بالإمام الواحدي:

اسمه ونسبه وكنيته: هو علي بن أحمد بن محمد بن علي الواحدي النيسابوري الشافعي، هذا نسبه في أكثر المصادر التي وردت فيها ترجمته. والواحدي: بفتح الواو وبعد الألف حاء مهملة مكسورة، وترجع هذه النسبة إلى الواحد بن الدين بن مهرة.[١]

ولادته وأسرته ووفاته: لم تذكر المصادر شيئاً كثيراً عن أسرة الواحدي، وكل ما قيل عنها: إنَّ أباه يعدّ من التجَّار، وعرف عن أسرته الاشتغال بالعلم. والواحدي لم ينص أحد على تاريخ ميلاده، والمذكور هو تاريخ وفاته، فقد توفي سنة ٤٦٨هـ في جمادى الآخرة بنيسابور، بعد مرض ألمَّ به، وقيل: في سنة وفاته غير ذلك.[٢]

مذهبه وعقيدته: يعد الإمام الواحدي من أئمة فقهاء المذهب الشافعي؛ فقد ذكر في طبقات الشافعية.[٣] ونقلت بعض كتب الفقه الشافعي أقواله على أنه علم من أعلام هذا المذهب يعتمد على قوله ويذكر خلافه.[٤] أما عقيدته فيشهد تفسيره على أشعريته المرتبطة بمذهبه الشافعي.[٥]

مؤلفاته: الناظر لحياة الواحدي وسيرته يجده قد انقطع للعلم منذ نعومة أنامله، فبرع في علوم شتى، وتصدر للإفادة والتدريس مدّة[٦]، فلما نضجت تلك العلوم وتكاملت صاغها في مصنفات غلب عليها طابع العلوم التي برز فيها، فرزق الإفادة في تصانيفه، وأجمع أكثر الناس على حسنها[٧]. ولقد ذكر المترجمون للواحدي كتبًا كثيرة لم يصل إلينا منها إلا القليل، منها:

١. التفسير البسيط: وهو أكبر كتبه في التفسير، ويقع في ستة عشر مجلدًا.[٨]

---

(١) انظر: شذرات الذهب: ابن العماد الحنبلي: (٣/٢٨١)، تاريخ الإسلام: الذهبي: (١٠/٢٦٤)، طبقات الشافعية الكبرى: السبكي: (٣/٢٤١)، المنتخب من السياق لتاريخ نيسابور: الصَّرِيْفِيْنِيُّ (ص ٥) ٧٣، وفيات الأعيان: ابن خلكان: (٣/٣٠٣).

(٢) انظر: سير أعلام النبلاء: الذهبي: (١٨/٣٤٢)، تاريخ الإسلام (١٠/٢٦٤).

(٣) انظر: طبقات الشافعية (٥/٢٤٠).

(٤) انظر: أسنى المطالب في شرح روض الطالب: السنيكي:(٤/١٧٥).

(٥) انظر: التفسير البسيط: الواحدي: (٤/٩٧).

(٦) انظر: تاريخ الإسلام/١٠) (٢٦٤.

(٧) انظر: وفيات الأعيان (٣/٣٠٣).

(٨) انظر: معجم المؤلفين: عمر كحالة: (٢/٤١١).

٢. الوسيط: وهو في التفسير، ويُعدُّ وسطًا بين كتابيه البسيط والوجيز كما وصفه.[١]

٣. الوجيز: وهذا الكتاب كاسمه وجيز في التفسير.[٢]

٤. أسباب النزول: من أشهر ما صنف في هذا الفن.[٣]

٥. نفي التحريف عن القرآن الشريف: ذكره أكثر الذين ترجموا له.[٤]

التعريف بتفسيره البسيط:

ذكر المؤلف نفسه في مقدمة كتابه «الوسيط» اسمه، حيث قال: «وقديمًا كنت أطالب بإملاء كتاب في تفسير وسيط، ينحط عن درجة «البسيط» الذي تجر به أذيال الأقوال، ويرتفع عن مرتبة «الوجيـز» [٥]. ويعد تفسير البسيط مرجعًا مهمًّا فـي التفسير؛ لأنه يحوي ثراءً علميًّا خصوصًا في مجـال اللغـة والنحو، كيف لا؟ وقـد استفرغ فيه جهده، ووضـع فيه عصارة علمـه. وانتفع العلماء والمفسرون ممن جاء بعد الواحدي بتفسيره، واستشهدوا بما فيه، كالرازي، والألوسي، وغيرهم[٦].

وقـد استفاد الواحدي في كتابه من بعض كتـب التفسير ويظهر ذلك في كثرة النقول والآثار عـن السلف. ويعتبر كتابه البسيط من كتب التفسير التحليلي حيث جمع فيه بين منهجي التفسير: التفسيـر بالروايـة، والتفسير بالدراية، حيـث ذكر معاني المفردات وما يتعلـق بها من حيث اللغة والنحو، مع عنايته بالقراءات وأوجهها وعللها، وذكر أقوال المفسرين وتوجيه الأقوال مع الترجيح في كثير من الأحيان، واهتم بالفوائد والنكت التفسيرية.[٧]

---

(١) انظر: مقدمة الوسيط في تفسير القرآن المجيد: الواحدي. (١/٣١:

(٢) انظر: مقدمة الوجيز في تفسير الكتاب العزيز: الواحدي: (١/٨٥).

(٣) انظر: الاتقان في علوم القرآن: السيوطي: (١/١٨٩).

(٤) انظر: شذرات الذهب (٣/٢٨١)، طبقات المفسرين: السيوطي:(ص .(٧٨

(٥) الوسيط للواحدي (١/٦).

(٦) انظر: مفاتيح الغيب: الرازي: (٣/٤٨)، روح المعاني: الألوسي: (١/١٢٢).

(٧) انظر: مقدمة التفسير البسيط (١/١٤)

◇◇

المطلب الثاني: التعريف بالاحتمال في التفسير

الاحتمال لغة: مصدر من الفعل احتمل الأمر احتمالًا، وهذا الفعل يرجع إلى الجذر اللغوي (حمل) الذي يدل على إقلال الشيء.[(١)]

وقيل: الاحتمال مصدر احتمل، واحتمل الكلام معنى كذا إذا ساغ فيه التأويل[(٢)].

الاحتمال اصطلاحًا: عرّف العلماء الاحتمال في الاصطلاح بعدة تعريفات منها:

قال الجرجاني[(٣)]: «ما لا يكون تصور طرفيه كافيًا، بل يتردد الذهن في النسبة بينهما، ويراد به الإمكان الذهني»[(٤)].

وقال السيوطي نقلا عن ابن الحصار[(٥)]: «اللفظ الواقع بالوضع الأول على معنيين مفهومين فصاعداً سواء كان حقيقة في كلها أو بعضها»[(٦)].

والمتأمل في هذين التعريفين يجد أن التعريف الأول حصر الاحتمال في جهتين اثنتين، بينما الاحتمال قد يتجاوز ذلك، وقيَّده بتردد الذهن بين الأمرين المحتملين مما يجعل الاحتمال مرادف للشك؛ لأن الاحتمال لا يقتصر على التردد فقد يكون أحد المحتملات راجحًا، ومع ذلك يسمى احتمالًا.

ويلاحظ أن الجرجاني ذكره مرادفًا للاحتمال من باب تقريبه إلى الأذهان. فلا يسمى تعريفاً بالمعنى الاصطلاحي. كما أنه حصره بالجواز الذهني بناء على الاحتمالات العقلية، بينما الاحتمال التفسيري فهو دلالي يرجع إلى اللغة.

والتعريف الثاني جعل الاحتمال متضمِّنًا معنيين فأكثر، مع ربط المعنى المحتمل باللفظ؛ لأن اللفظ يستوفي دلالات تلك المعاني المحتملة، وإن تفاوتت دلالتها قوة وضعفًا[(٧)].

تعريف الاحتمال في التفسير: «بيان الآية بتضمن، أو تردد معناها إلى معنى أو معان بدليل معتبر».[(٨)]

---

(١) انظر: مقاييس اللغة: ابن فارس:(١٠٦/٢).

(٢) انظر: شمس العلوم: الحميري: (١٥٨٩/٣).

(٣) علي بن محمد علي الحسيني، المعروف بالشريف الجرجاني: فيلسوف من كبار العلماء بالعربية، له نحو خمسين مصنفاً منها: التعريفات، وحاشية على تفسير البيضاوي، توفي سنة ٨١٦هـ. انظر: معجم المؤلفين: (٢١٦/٧).

(٤) انظر: التعريفات: الجرجاني: (ص ١٢).

(٥) علي بن محمد الأنصاري، الخزرجي، ابن الحصار، كان محدثًا فقيهاً عارفاً بأصول الفقه، متحققاً بعلم الكلام، ذا حظ وافر من علوم اللسان وقرض الشعر. وله مصنفات أفاد بها، منها: مقالة في إعجاز القرآن، والناسخ والمنسوخ، توفي سنة ٦٢٠ه. انظر: الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة: ابن عبد الملك المراكشي: (٧١/٥).

(٦) انظر: الإتقان في علوم القرآن (٦٥/٣).

(٧) انظر: التفسير بالقول المحتمل منزلته وأثره في البيان: عقيل الشمري(ص٥٣).

(٨) المرجع السابق نفسه.

◇◇

المبحث الأول: المحتملات التفسيرية ومنهج الواحدي في إيرادها.

المطلب الأول: صيغ التفسير بالاحتمال عند الواحدي.

تتنوع عبارات الواحدي في تفسيره البسيط في التعبير عن المعاني المحتملة للآية، وقد وقفت على عدة صيغ هي الغالبة في تفسيره وهي:

١. **يحتمل:** يتضح أن الواحدي يستخدم صيغة الاحتمال (يحتمل) بشكل متكرر في تفسيره للآيات، وهي الصيغة الغالبة عنده عند عرض الاحتمالات ومثال ذلك:

• قوله تعالى: ﴿ قُلْنَا ٱهْبِطُواْ مِنْهَا جَمِيعًا ۖ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّى هُدًى فَمَن تَبِعَ هُدَاىَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٣٨﴾ ﴾ (البقرة: ٣٨)

قال الواحدي: «إعادة الأمر بالهبوط يحتمل وجهين، أحدهما: أنه أراد بالأول هبوطًا من الجنة إلى السماء. وبالثاني هبوطًا من السماء إلى الأرض، والثاني: أنه كرر للتأكيد». [(١)]، فالواحدي ذكر في معنى إعادة الأمر بالهبوط الذي أمرت به الآية احتمالين، وعبر عن الاحتمالين بصيغة الاحتمال الصريحة.

• وقوله: ﴿ قَالَ يَٰمَرْيَمُ أَنَّىٰ لَكِ هَٰذَا ۖ قَالَتْ هُوَ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ يَرْزُقُ مَن يَشَآءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ ﴿٣٧﴾ ﴾ (آل عمران: ٣٧).

قال الواحدي: « وهذا يحتمل أن يكون من كلام مريمَ، ويحتمل أنَّه على الابتداء، والأَوْلى به الاستئناف».[(٢)] ذكر الواحدي في تفسير هذه الآية احتمالين بصيغة الاحتمال الصريحة ثم مال إلى ترجيح أحدهما على الآخر.

• وقوله تعالى: ﴿ إِذْ قَالَ ٱللَّهُ يَٰعِيسَىٰٓ إِنِّى مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَىَّ وَمُطَهِّرُكَ مِنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَجَاعِلُ ٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوكَ فَوْقَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ ۖ ثُمَّ إِلَىَّ مَرْجِعُكُمْ فَأَحْكُمُ بَيْنَكُمْ ﴾ (آل عمران: ٥٥).

قال الواحدي: «يحتمل أن يكونوا فوقهم بالبرهان والحُجَّة، ويحتمل بالعزِّ والغَلَبَة»[(٣)] ونجده هنا يذكر احتمالين في معنى قوله: ﴿ فَوْقَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ ﴾ بصيغة الاحتمال الصريحة من غير أن يرجح بينهما.

٢. **محتمل:** ومن ذلك:

• قوله تعالى: ﴿ إِن تَجْتَنِبُواْ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّـَٔاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُم مُّدْخَلًا كَرِيمًا ﴿٣١﴾ ﴾ (النساء: ٣١).

---

(١) التفسير البسيط (٢/٤١٠).

(٢) المرجع السابق (٢/٤١٠).

(٣) المرجع السابق (٥/٣٠٧).

قال الواحدي: «وقرئ (مَدخلًا) بفتح الميم. وهو بعد قوله: ﴿وَنُدۡخِلۡكُم﴾ محتمل أمرين: أحدهما: أن يكون مصدرًا وتضمر له فعلًا دلّ عليه الفعل المذكور، وانتصابه بذلك الفعل المضمر. والتقدير: وندخلكم فتدخلون مَدْخَلًا. والثاني: أن يكون مكانًا، كأنه قال: وندخلكم مكانًا. وهو على هذا التقدير منتصب بهذا الفعل المذكور». فقوله: (مُدخلًا) اختلف القراء في قراءته؛ فقرأته عامة قراء أهل المدينة وبعض الكوفيين بفتح الميم (مَدخلا)، وقرأ الباقون بضم الميم (مُدخلًا)[1]، واحتمل الواحدي أمرين في معنى قراءة الفتح: أحدهما: أن يكون مصدرًا وتضمر له فعلًا دلّ عليه الفعل المذكور، وانتصابه بذلك الفعل المضمر. والتقدير: وندخلكم فتدخلون (مَدْخَلًا). والثاني: أن يكون مكانًا، كأنه قال: وندخلكم مكانًا. وهو على هذا التقدير منتصب بهذا الفعل المذكور».[2]

ذكر الواحدي في قراءة (مُدخلًا) وجهين وعبر عنهما بصيغة الاحتمال الصريحة بقوله: (محتمل أمرين).

• وقوله تعالى: ﴿رَّسُولٗا يَتۡلُواْ عَلَيۡكُمۡ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ﴾ (الطلاق:١١) قال الواحدي: «... يعني به جبريل يريد أن المعنى في قوله: فأنزل الله إليكم ذا ذكر رسولًا، وهو جبريل؛ لأنه أنزل مع القرآن رسولًا إلى النبي ﷺ وهذا محتمل وأن يكون النبي ﷺ أولى لقوله بعده: ﴿يَتۡلُواْ عَلَيۡكُمۡ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ﴾».[3] عرض الواحدي في معنى ﴿رَّسُولٗا﴾ قولين، ثم أبان عن قوة أحدهما فاحتمله ورجحه على غيره.

٣. **احتمل:** ومثال ذلك:

• قوله تعالى: ﴿وَكَأَيِّن مِّن نَّبِيّٖ قَٰتَلَ مَعَهُۥ رِبِّيُّونَ كَثِيرٞ﴾ (آل عمران: ١٤٦). قال الواحدي: «فمن قرأ: (قُتِلَ) احتمل وجهين: أحدهما: أن يكون القتْلُ مُسْنَدًا إلى ﴿نَّبِيّٖ﴾ وقوله: ﴿مَعَهُۥ رِبِّيُّونَ كَثِيرٞ﴾ صفَة لـ ﴿نَّبِيّٖ﴾ و (الرِّبِّيُّون) -على هذا- مرتَفِعٌ بالظَّرْفِ والثاني: أنْ يُسْنَدَ القَتْلُ إلى قوله: ﴿رِبِّيُّونَ﴾»[4].

اختلف القراء في قراءة قوله: (قاتل معه) فقرأ ذلك جماعة من قراء الحجاز والبصرة: (قُتِلَ)، بضم القاف. وقرأه جماعة أخر بفتح القاف وبالألف وهي قراءة جماعة من قراء الحجاز والكوفة[5].

---

(١) انظر: الحجة للقراء السبعة: أبو علي الفارسي: (١٥٣/٣).

(٢) التفسير البسيط (٤٧٥/٦).

(٣) المرجع السابق (٥٢١/٢١).

(٤) المرجع السابق (٥٢/٦).

(٥) انظر: النشر في القراءات العشر: ابن الجزري: (٢٤٢/٢). وانظر: جامع البيان: الطبري: (٢٦٤/٧)، التفسير البسيط (٥٢/٦).

وفي الآية يذكر الواحدي احتمالين لمن قرأ (قُتل) بضم القاف بصيغة الاحتمال الصريحة من غير أن يرجح بينهما.

• وقوله تعالى: ﴿أَوِ ٱلتَّٰبِعِينَ غَيۡرِ أُوْلِي ٱلۡإِرۡبَةِ مِنَ ٱلرِّجَالِ﴾ (النور: ٣١) قال الواحدي: «أكثر القراء على خفض ﴿غَيۡرِ﴾ بالصفة للتابعين ... ومن نصب ﴿غَيۡرِ﴾ احتمل أمرين: أحدهما: أن يكون استثناء التقدير: يبدين زينتهن للتابعين إلاَّ ذا الإربة منهم، فإنَّهن لا يبدين زينتهن لمن كان منهم ذا إربة. والآخر: أن يكون حالاً. المعنى: والذين يتبعوهن عاجزين عنهن، وذو الحال ما في التابعين من الذكر».[١] اختلف القُرّاء فى قوله: (غَيْرِ أُولِـي الإِرْبَةِ) فقرأ ذلك بعض أهل الشام، وبعض أهل المدينة والكوفة (غَيْرَ أُولي الإِرْبَةِ) بنصب (غير).[٢]

وقد ذكر الواحدي في إعراب من قرأ بنصب ﴿غَيۡرِ﴾ وجهين، وعبر عنهما بصيغة الاحتمال الصريحة بقوله: (احتمل أمرين).

ويجوز أن: ومثال ذلك:

• قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ نَزَّلَ ٱلۡكِتَٰبَ بِٱلۡحَقِّۗ وَإِنَّ ٱلَّذِينَ ٱخۡتَلَفُواْ فِي ٱلۡكِتَٰبِ لَفِي شِقَاقِۭ بَعِيدٖ ١٧٦﴾ (البقرة: ١٧٦) قال الواحدي: «و ﴿ٱلۡكِتَٰبَ﴾ هو التوراة، واختلافهم فيه: إيمانهم ببعض وكفرهم ببعض. ويجوز أن يريد: القرآن، واختلافهم فيه: قولهم: إنه كهانة، وسحر، ورجز، وأساطير الأولين».[٣] فالواحدي ذكر في معنى ﴿ٱلۡكِتَٰبَ﴾ قولا أتبعه بقول آخر عبر عنه بقوله: (ويجوز أن).

• وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا طَلَّقۡتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَبَلَغۡنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعۡضُلُوهُنَّ أَن يَنكِحۡنَ أَزۡوَٰجَهُنَّ﴾ (البقرة: ٢٣٢) قال الواحدي: «يريد: الذين كانوا أزواجًا لهن، ويجوز أن يريد من رضين بهم أزواجًا»[٤]. ذكر الواحدي وجهين يدخلان في تأويل الآية، وعبر عن أحدهما بقوله: (ويجوز أن).

٥. وجائز أن: ومثال ذلك:

قوله تعالى: ﴿قَالَ أَتَسۡتَبۡدِلُونَ ٱلَّذِي هُوَ أَدۡنَىٰ بِٱلَّذِي هُوَ خَيۡرٌۚ ٱهۡبِطُواْ مِصۡرٗا فَإِنَّ لَكُم مَّا سَأَلۡتُمۡ﴾ (البقرة: ٦١) قال الواحدي: «جائز أن يكون هذا من كلام موسى لهم، وجائز أن يكون من قول الله تعالى لهم، ويكون في الآية إضمار كأنه قال: فدعا موسى فاستجبنا له، وقلنا لهم: اهبطوا مصرا»[٥]. ذكر الواحدي احتمالين في تأويل الآية وعبر عنهما بقوله: (جائز).

• وقوله تعالى: ﴿فَٱضۡرِبُواْ فَوۡقَ ٱلۡأَعۡنَاقِ وَٱضۡرِبُواْ مِنۡهُمۡ كُلَّ بَنَانٖ ١٢﴾ (الأنفال:١٢)

---

(١) التفسير البسيط (٢١٤/١٦).

(٢) انظر: الحجة للقراء السبعة (٣١٨/٥).

(٣) التفسير البسيط (٥١٢/٣).

(٤) المرجع السابق (٢٤٠/٤).

(٥) المرجع السابق (٥٨٦/٢).

قال الواحدي: «قالوا: جائز أن يكون هذا أمرًا للملائكة وهو الظاهر، وجائز أن يكون أمرًا للمؤمنين، ومعناه: فاضربوا الرؤوس؛ لأنها فوق الأعناق».[1]

فسر الواحدي قوله تعالى: ﴿فَٱضۡرِبُواْ فَوۡقَ ٱلۡأَعۡنَاقِ﴾ بقولين، وقد عبر عند عرض القولين بصيغة الاحتمال بقوله: (جائز).

المطلب الثاني: موارد المحتملات التفسيرية عند الواحدي في تفسيره البسيط.

يتضح في تفسير الواحدي أن الاحتمالات التفسيرية قد تعددت بتعدد الاعتبارات التي اعتمد عليها، حيث لم يقف على وجه واحد في بيان المعنى، بل عرض جملة من الأقوال والاحتمالات، راجعًا في ذلك إلى ما ورد في القرآن الكريم من شواهد، وإلى اختلاف بيان المعنى، وتنوع القراءات القرآنية، فضلا عن المعطيات اللغوية والبلاغية. وهذا التنوع يعكس منهج الواحدي في الاستيعاب والجمع بين الأقوال، مما يجعل تفسيره مصدرًا غنيًّا يُظهر وجوه الخلاف وأسبابه بين المفسرين.

ومن أبرز تلك الاعتبارات والدلالات التي اعتمد عليها الواحدي:

١. الاحتمالات الراجعة إلى القرآن الكريم:

منها: قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمۡ ءَامِنُواْ بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُواْ نُؤۡمِنُ بِمَآ أُنزِلَ عَلَيۡنَا وَيَكۡفُرُونَ بِمَا وَرَآءَهُۥ وَهُوَ ٱلۡحَقُّ مُصَدِّقٗا لِّمَا مَعَهُمۡ﴾ (البقرة: ٩١).

قال الواحدي: «ومعنى ﴿بِمَا وَرَآءَهُۥ﴾ بما سواه ... ويحتمل ﴿بِمَا وَرَآءَهُۥ﴾: بما بعده، أي: ما بعد التوراة، يريد: الإنجيل والقرآن، وهذا كقوله: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمۡ﴾ (النساء:٢٤) أي: ما بعده، وما سواه».[2]

وعند قوله تعالى: ﴿يُرِيدُونَ أَن يَخۡرُجُواْ مِنَ ٱلنَّارِ وَمَا هُم بِخَٰرِجِينَ مِنۡهَاۖ وَلَهُمۡ عَذَابٞ مُّقِيمٞ ٣٧﴾ (المائدة:٣٧)

قال الواحدي: «يحتمل إرادتهم الخروج وجهين: أحدهما: أنهم قصدوا ذلك وطلبوا المخرج، كما قال تعالى: ﴿كُلَّمَآ أَرَادُوٓاْ أَن يَخۡرُجُواْ مِنۡهَآ أُعِيدُواْ فِيهَا﴾ (السجدة:٢٠) والثاني: أنهم تمنوا ذلك وأرادوه بقلوبهم، كقوله في موضع آخر: ﴿رَبَّنَآ أَخۡرِجۡنَا مِنۡهَا﴾ (المؤمنون:١٠٧)».[3]

١. الاحتمالات الراجعة إلى اختلاف القراءات:

قوله تعالى: ﴿وَيَسۡـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلۡمَحِيضِۖ قُلۡ هُوَ أَذٗى فَٱعۡتَزِلُواْ ٱلنِّسَآءَ فِي ٱلۡمَحِيضِ وَلَا تَقۡرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطۡهُرۡنَ﴾ (البقرة: ٢٢٢).

---

(١) المرجع السابق (١٠/٥٤).

(٢) المرجع السابق (٣/١٥٤).

(٣) المرجع السابق (٧/٣٦٥).

قال الواحدي: «وقوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾ أي: يَتَطَهَّرْنَ، ومعناه: يغتسلن بالماء بعد النَّقَاء من الدم، فأدغمت التاء في الطاء، هذه قراءة أهل الكوفة، وحُجَّتُهم: أن حكم انقطاع الدم قبل الاغتسال حكم اتصاله؛ لأنها ما لم تغتسل كانت في حكم الحيض لكونها ممنوعة عن الصلاة والتلاوة، وإذا كانت كذلك فالوجه في القراءة التشديد (يَطَّهَّرن) ... وأما من قرأ بالتخفيف (يَطْهُرْنَ)[1]، فقال أهل اللغة: طَهَرت المرأة، وطهُرت طُهْرًا وطَهارة ... فقوله: ﴿حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾ يحتمل أن يكون المراد: حتى يَنْقَطع الدم، ويحتمل أن يكون: حتى يفعلن الطهارة التي هي الغسل؛ لأنه إنما يحكم لها بأنها طاهرة إذا اغتسلت، وهذا أولى؛ لما قدمنا أنها في حكم الحيض ما لم تغتسل».[2]

وقال الواحدي عند تفسير قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱدْخُلُوا۟ فِى ٱلسِّلْمِ كَآفَّةً﴾ (البقرة: ٢٠٨). «اختلف القُرّاء في ﴿ٱلسِّلْمِ﴾ فقرأ بعضهم (ادخلوا في السَّلم) بفتح السين، وبعضهم: (ادْخُلُوا فِي السِّلْم) بكسرها[3] أما الكسر: فقال أبو عبيدة والأخفش: السِّلم: الإسلام، وهو اسم جعل بمنزلة المَصدر، كالعطاء من أَعْطيْتُ، والنبات من أَنْبَتَ. وأما الفتح: فيجوز أن يكون لغة في السِّلْم الذي يراد به الإسلام، ويجوز أن يكون المراد به الصُّلْح، والمعني بالصلح: الإسلام؛ لأن الإسلام صلح».[4]

١. احتمالات تعود إلى السنة:

تُعَدّ السُّنّة النبويّة من أهمّ مصادر التفسير، بل هي أول طريق لفهم القرآن بعد القرآن نفسه؛ لأنها البيان العملي والشرح التطبيقي الذي أوكل إلى النبي ﷺ تبليغه للناس.[5]

لقد أولى المفسّرون عنايةً بالغة بالتفسير بالسنة النبوية، فضمّنوا أقوال النبي ﷺ في بيان معاني الآيات ضمن كتبهم، وعدّوا الرجوع إلى سنته من أهمّ مسالك التفسير وأوثقها. وذلك لأن خبر رسول الله ﷺ هو أصدق الأخبار، وأولى بالتسليم والقبول من غيره؛ إذ هو المبلّغ عن ربّه، المفسِّر لكلامه بفعله وقوله وتقريره «والتسليم لخبر رسول الله ﷺ أولى من التسليم لغيره».[6]

ونجد في كتاب «البسيط» للواحدي ثروة حديثية في التفسير إذ يسوقها بأسانيده الخاصة، والبعض الآخر من الأحاديث ذكرها بدون سند ولم يحكم عليها بشيء وأكثرها وردت للاستدلال

(١) اختلفوا في تخفيف الطاء وضمّ الهاء. وتشديد الطاء وفتح الهاء من قوله: ﴿حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾ فقرأ ابن كثير ونافعٌ وأبو عمرو وابن عامر: يَطْهُرْنَ خفيفةً. وقرأ عاصمٌ، في رواية أبي بكر والمفضل، وحمزة والكسائيُّ: (يَطَّهَّرْنَ) مشدّدة. انظر: الحجّة للقراء السّبعة (٢/٣٢١).

(٢) التفسير البسيط (٤/١٧٦).

(٣) انظر: الحجة للقراء السبعة (٢/٢٩٢).

(٤) التفسير البسيط (٤/٨٨).

(٥) انظر: البرهان في علوم القرآن: الزركشي: (٢/١٧٥).

(٦) جامع البيان (١٢/٣٠٩).

بها في المسائل اللغوية، أوردها اللغويون في كتبهم ونقلها الواحدي عنهم.

ولكـن مع ذلك فبضاعـة الواحدي في السنة ليست مرضية عند بعض العلماء، منها ما ذكره شيـخ الإسـلام ابن تيمية حين قـال: «وأما «الواحدي» فإنه تلميذ الثعلبي وهـو أخبر منه بالعربية، لكـن الثعلبي فيه سلامة من البدع وإن ذكرها تقليدا لغيـره، وتفسيره وتفسير الواحدي «البسيط» و«الوسيط» و«الوجيز» فيها فوائد جليلة وفيها غث كثير من المنقولات الباطلة وغيرها».(١)

ولذلـك اعتمد الواحدي في ذكر احتمالاته التفسيرية إلى السنة النبوية، إذ جعلها من جملة مـا يستضـاء به في بيـان المعنى، وقد ظهـر بجلاء عنـد تفسيره لقوله تعالـى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ (آل عمـران: ١١٠) فـقـال: «قوله تعالـى: ﴿أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ يحتمل أن يـكون ﴿لِلنَّاسِ﴾ مـن صلـة ﴿أُمَّةٍ﴾ أي: كنتـم خير أمة للناسـ أخرجت، يعني: أنتم خيـر أمة للناس، تجيئـون بهـم في السلاسل، فتدخلونهم في الإسلام. وهذا المعنى يروى عن أبي هريرة رضي الله عنه... ويحتمل أن يكون ﴿لِلنَّاسِ﴾ من صلة ﴿أُخْرِجَتْ﴾؛ ومعناه: ما أخرج الله للناس أمة، خيرًا من أمة أحمد؛ فهم خير أمة أظهرت وأخرجت للناس».(٢)

فـي هذا المثال استنـد الواحدي إلى حديث أبـي هريرة مرفوعًا إلـى النبي ﷺ حيث قال: (عجب الله من قوم يدخلون الجنة في السلاسل).(٣) فجعله أحد الأوجه المحتملة في تفسير الآية، ثم ذكر إلى جانبه احتمالًا آخر للمعنى.

٢. احتمالات تعود إلى السياق:

من أبرز ما اعتمده الواحدي في إيراد الاحتمالات التفسيرية تنوع الدلالة في الآية الواحدة؛ إذ قـد يختلف معنى الآية اختلاف تنـوع لا اختلاف تضاد، فيتعدد بذلك البيان دون أن يفضي إلى تعارض في المراد، الأمر الذي أتاح له عرض جملة من الأوجه التفسيرية التي تُغني المعنى وتعمق دلالته.

ومـن أمثلـة ذلـك عنـد تفسيـر قولـه تعالـى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ مَأْوَىٰهُمْ جَهَنَّمُ وَلَا يَجِدُونَ عَنْهَا مَحِيصًا ١٢١﴾ (النسـاء: ١٢١). قال الواحدي: «يحتمـل وجهين: أحدهما: لا بد لهم من ورودها. والثاني: التخليد الذي أوعد به الكفار، فلا يخرجون عنها، ولا يجدون منها ملجأ».(٤)

وعنـد قولـه تعالـى: ﴿وَلَا تَرْتَدُّواْ عَلَىٰٓ أَدْبَارِكُمْ فَتَنقَلِبُواْ خَٰسِرِينَ ٢١﴾ (المائـدة: ٢١) ذكـر الواحـدي احتمالين في تأويل الآية فقال: «يحتمل تأويليـن: أحدهما: لا ترجعوا إلى دينكم الشرك

(١) مجموع الفتاوى: ابن تيمية: (٣٨٦/١٣)، وانظر: التفسير البسيط (٢٧٥/١).

(٢) التفسير البسيط (٤٩٨/٥).

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه كتاب الجهاد والسير، باب الأسارى في السلاسل، برقم :٣٠١٠(٦٠/٤).

(٤) التفسير البسيط (١٠٦/٧).

بالله وإلى معصيته ...والثاني: لا ترجعوا عن الأرض التي أمرتم بدخولها».[1]

١. احتمالات تعود إلى اللغة:

تعددت صور الاحتمالات اللغوية في تفسير البسيط للواحدي على النحو التالي:

أ. تعود إلى الإعراب و الحذف والتقدير: ومثاله: قال الواحدي عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَا ٱلْقِبْلَةَ ٱلَّتِى كُنتَ عَلَيْهَآ إِلَّا لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ ٱلرَّسُولَ﴾ (البقرة: ١٤٣).

اختلف أهل المعاني في هذا، فقال بعضهم: إن الله تعالى تعبّد نبيه والمسلمين بالصلاة إلى بيت المقدس حيث كانوا بمكة في أول الأمر مخالفةً للمشركين؛ ليتبين إيمان المؤمن ونفاق المنافق، إذ كانت العرب تحب الكعبة، وترغب في الصلاة إليها، ولا يعجبهم الصلاة إلى بيت المقدس، فتعبّدهم الله بما يشقّ عليهم؛ امتحانًا واختبارًا؛ ليظهر إيمان المؤمن عند صبره على ما يحبّ، ويتبين نفاق المنافق عند خلافه ربَّه في إيثاره هواه، فكأنه قال: تعبدناكم بالصلاة إلى بيت المقدس برهةً من الدهر؛ لنمتحنكم بذلك، ونختبركم. وعلى هذا التأويل خبر ﴿جَعَلْنَا﴾ محذوف، معناه: وما جعلنا القبلة التي كنت عليها قبلة إلا لهذا، فحذف المفعول الثاني؛ لإحاطة العلم، ويقال: إن ﴿جَعَلْنَا﴾ هاهنا لا يقتضي مفعولًا ثانيًا؛ لأنه في تأويل نصبنا. وقال بعضهم: إن النبي e لما هاجر إلى المدينة أمر بالتوجه إلى الكعبة مخالفة لليهود وامتحانًا للمؤمنين، وعلى هذا التأويل تقدير الآية: ﴿وَمَا جَعَلْنَا ٱلْقِبْلَةَ ٱلَّتِى كُنتَ عَلَيْهَآ﴾ فيكون من باب حذف المضاف، ويحتمل أن يكون التقدير: وما جعلنا القبلة التي كنت عليها منسوخة، فأضمر المفعول الثاني، كما ذكرنا في الوجه الأول. وتحتمل الآية على هذا التأويل وجهًا ثالثًا، وهو أن ﴿كُنتَ﴾ بمعنى: أنت، والتقدير: وما جعلنا القبلة التي أنت عليها -وهي: الكعبة- قبلةً، فحذف المفعول الثاني، أو أراد بـ ﴿جَعَلْنَا﴾ معنى: نصبنا، كما بينا».[2]

ومن الأمثلة أيضًا: منها قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِى ٱلْأَرْضِ يَتَبَوَّأُ مِنْهَا حَيْثُ يَشَآءُ﴾ (يوسف: ٥٦). قال الواحدي: «وقوله تعالى: ﴿حَيْثُ يَشَآءُ﴾ يحتمل أمرين: أحدهما: أن يكون في موضع نصب بأنه ظرف، والآخر: في موضع نصب بأنه مفعول به».[3]

وقوله عند تفسير قوله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ أَنزَلَ ٱلْكِتَٰبَ ٱلَّذِى جَآءَ بِهِۦ مُوسَىٰ نُورًا وَهُدًى لِّلنَّاسِ تَجْعَلُونَهُۥ قَرَاطِيسَ تُبْدُونَهَا وَتُخْفُونَ كَثِيرًا﴾ (الأنعام: ٩١).

«وقوله تعالى: ﴿تُبْدُونَهَا وَتُخْفُونَ كَثِيرًا﴾ يحتمل موضعه ضربين: أحدهما. أن يكون صفة للقراطيس؛ لأن النكرة توصف بالجمل والآخر: أن تجعله حالًا من ضمير الكتاب من قوله:

(١) المرجع السابق (٧/٣٢٤).

(٢) المرجع السابق (٣/٣٧٦).

(٣) المرجع السابق (١٢/١٥٨).

﴿تَجۡعَلُونَهُۥ قَرَاطِيسَ﴾».[1]

ب. احتمالات تعود إلى حمل اللفظ على الحقيقة والمجاز:

قال الواحدي في تفسير قوله تعالى: ﴿أَمۡ حَسِبۡتُمۡ أَن تَدۡخُلُواْ ٱلۡجَنَّةَ وَلَمَّا يَأۡتِكُم مَّثَلُ ٱلَّذِينَ خَلَوۡاْ مِن قَبۡلِكُمۖ مَّسَّتۡهُمُ ٱلۡبَأۡسَآءُ وَٱلضَّرَّآءُ وَزُلۡزِلُواْ﴾ (البقرة: ٢١٤). «وتفسير ﴿وَزُلۡزِلُواْ﴾ فيجوز أن يكون ﴿وَزُلۡزِلُواْ﴾ هاهنا مجازًا، والمراد به: خوفوا، ويجوز أن يكون حقيقة بأن يكونوا مضطربين لا يستقرون لما في قلوبهم من الجزع والخوف».[2]

المطلب الثالث: منهج الواحدي في إيراد المحتملات التفسيرية في تفسيره البسيط.

تبين من خلال التتبع والاستقراء لمسائل الاحتمال عند الواحدي أن منهجه في إيراد المحتملات يتلخص فيما يأتي:

١. ترجيح المحتمل بدليل معتبر:

في بعض المسائل يرجح الإمام الواحدي أحد الاحتمالات التفسيرية باعتماده على دليل معتبر، منها قوله تعالى: ﴿لَوۡ كَانَ هَٰٓؤُلَآءِ ءَالِهَةٗ مَّا وَرَدُوهَاۖ وَكُلّٞ فِيهَا خَٰلِدُونَ ٩٩﴾ (الأنبياء: ٩٩). قال الواحدي: «﴿مَّا وَرَدُوهَا﴾ يحتمل أن يكون المعنى: ما ورد عابدوها النار. ويحتمل أن يقال: ما وردهم -أي: الأصنام- النار. والأولى أن يقال: ﴿مَّا وَرَدُوهَا﴾ يعني: العابدين والمعبودين لقوله: ﴿وَكُلّٞ فِيهَا خَٰلِدُونَ ٩٩﴾ يعني: العابد والمعبود».[3] بالنظر إلى هذا المثال نجده اعتمد في ترجيحه على دلالة السياق، وهو من أبرز وجوه الترجيح

وعند تفسيره لقوله تعالى: ﴿قُل لِّلَّذِينَ كَفَرُواْ سَتُغۡلَبُونَ وَتُحۡشَرُونَ إِلَىٰ جَهَنَّمَۖ وَبِئۡسَ ٱلۡمِهَادُ ١٢﴾ (آل عمران: ١٢). أورد الواحدي أقوال السلف في تحديد المقصود بـ(الذين كفروا) وبيّن أن اللفظ يحتمل الفريقين جميعًا. وأيد هذا الوجه بما له نظير في القرآن الكريم مما يعكس منهجه في توسيع دائرة الدلالة دون إلغاء لأي من الأقوال المأثورة فقال: « قال ابن عباس في رواية عكرمة، وسعيد بن جبير، وأبي صالح، وعطاء: يعني يهود المدينة. وقال مقاتل: هم مشركو مكة. واللفظ يحتمل الفريقين جميعًا. يدل على ذلك قوله: ﴿مَّا يَوَدُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنۡ أَهۡلِ ٱلۡكِتَٰبِ وَلَا ٱلۡمُشۡرِكِينَ﴾ (البقرة: ١٠٥). فَفسَّرَ ﴿ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ﴾ بالقبيلين، وكذلك قوله: ﴿لَمۡ يَكُنِ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنۡ أَهۡلِ ٱلۡكِتَٰبِ وَٱلۡمُشۡرِكِينَ﴾ (البينة: ١)».[4]

(١) المرجع السابق (٢٧٧/٨).
(٢) المرجع السابق (١١٩/٤).
(٣) المرجع السابق (٢٠٩/١٥).
(٤) المرجع السابق (٧٣/٥).

١. ذكر المحتملات دون ترجيح:

يلاحـظ أن الإمام الواحـدي كثيرًا ما يورد جملة من الاحتمـالات التفسيرية مكتفيًا بذكرها دون أن يُبـدي ترجيحًـا لأحدهـا على الآخر، كمـا في قوله تعالـى: ﴿ كَمَآ أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِّنكُمْ يَتْلُواْ عَلَيْكُمْ ءَايَٰتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُواْ تَعْلَمُونَ ﴿١٥١﴾ ﴾ (البقـرة: ١٥١) قـال الواحدي: «ومعنى قولـه: ﴿ وَيُزَكِّيكُمْ ﴾ أي: يعرضكم لما تكونـون به أزكياء، مـن الأمر بطاعة الله، واتباع مرضاته، ويحتمل أن يكـون المعنى: ينسبكم إلى أنكم أزكياء بشهادته لكم؛ ليعرفكم الناس به».[1] نجد أن الواحدي ذكر الاحتمالات في معنى الآية دون الترجيح بينها.

وعند قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ عِبَادٌ أَمْثَالُكُمْ فَٱدْعُوهُمْ فَلْيَسْتَجِيبُواْ لَكُمْ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿١٩٤﴾ ﴾ (الأعـراف: ١٩٤). قـال الواحـدي: « ومعنـى الدعـاء المذكور هاهنا يحتمل أن يكون العبادة، ويحتمل أن يكون التسمية، كأنه قيل: إن الذين تدعون آلهة من دون الله».[2]

نجد الواحدي في تفسير الآية اكتفى بذكر الاحتمالات دون أن يرجح بينها، وإنما أورد الأقوال كما وردت، وعبر عنها بصيغة الاحتمال الصريحة، مستخدما تعبيره: ويُحتمل، وهو ما يكشف عن منهجه في عرض تنوع الدلالة دون إلزام بوجه محدد.

٢. عزو المحتملات:

اعتمـد الإمـام الواحـدي في تفسيره على مـا سبقه من جهـود المفسرين، فكثيـرًا ما ينقل أقوالهـم في الاحتمـالات التفسيرية مع عزوها إلى قائلها، مما يظهـر أمانته العلمية وحرصه على توثيـق الأقوال، ومثال ذلك قوله تعالى: ﴿ فَأَزَلَّهُمَا ٱلشَّيْطَٰنُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا ٱهْبِطُواْ بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي ٱلْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَٰعٌ إِلَىٰ حِينٍ ﴿٣٦﴾ ﴾ (البقرة: ٣٦). قال الواحدي: «قال أبو علـي الفارسي[3]: ﴿ فَأَزَلَّهُمَا ﴾ يحتمل تأويلين: أحدهمـا: كسبهما الزلة وحملهما عليها، والآخر: أن يكـون (أزل) مـن (زلّ) الذي يراد به عثـر. فالدلالة على الوجه الأول ما جـاء في التنزيل من تزيينـه لهما تناوُل ما حظر عليهما جنسه بقولـه: ﴿ مَا نَهَىٰكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةِ ﴾ (الأعراف: ٢٠) وقد نسب كسب الإنسان الزلة إلى الشيطان كقوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا ٱسْتَزَلَّهُمُ ٱلشَّيْطَٰنُ ﴾ (آل عمـران:١٥٥) و(استـزلّ) و(أزلَّ) واحد، ... فكما أن استزلهم من الزلـة، والمعنى فيه كسبهم

(١) المرجع السابق (٤١٩/٣).

(٢) المرجع السابق (٥٢٨/٩).

(٣) الحسن بن أحمد بن عبد الغفار بن محمد الفارسي، نحوي، صرفي، عالم بالعربية والقراءات، ولد ببلدة فسا، وقدم بغداد، وسمع الحديث وبرع في علم النحو وانفرد به، وقصده الناس من الأقطار، له مصنفات منها: الايضاح في النحو، التكملة في التصريف، الحجة في علل القراءات السبع، توفي سنة: ٣٧٧هـ. انظر: معجم المؤلفين (٢٠٠/٣).

الزلة، وكذلك قوله: ﴿فَأَزَلَّهُمَا ٱلشَّيْطَٰنُ﴾»[1].

وعند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَإِذَا جَآءَكَ ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِـَٔايَٰتِنَا فَقُلْ سَلَٰمٌ عَلَيْكُمْ ۖ كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ ٱلرَّحْمَةَ ۖ أَنَّهُۥ مَنْ عَمِلَ مِنكُمْ سُوٓءًۢا بِجَهَٰلَةٍ ثُمَّ تَابَ مِنۢ بَعْدِهِۦ وَأَصْلَحَ فَأَنَّهُۥ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٥٤﴾﴾ (الأنعام:٥٤) قال الواحدي: «قال أبو إسحاق[2]: معنى الجهالة هاهنا يحتمل أمرين أحدهما: أنه عمله وهو جاهل بمقدار المكروه فيه، أي: لم يعرف أن فيه مكروهًا، والآخر: أنه علم أن عاقبته مكروهة، ولكنه آثر العاجل فجُعل جاهلاً بأنه آثر القليل على الراحة الكثيرة والعافية الدائمة؛ هذا كلامه، والوجه الثاني أقواهما».[3]

وقد درج الواحدي في هذا الموضع على ذكر أقوال من سبقه، مع عزوها إلى قائلها، ثم عقَّب ذلك بالتعقيب عليها وترجيح أحدها على غيره، مبرزًا منهجه في الجمع بين عرض الأقوال ونقدها، وصولاً إلى القول الذي يراه أقرب وأدل على مرادها.

وبعد التأمل في منهج الإمام الواحدي في البسيط، تبيّن لي –في حدود ما وقفت عليه – أنه لا يذكر الاحتمالات التفسيرية إلا مقرونة بعزو إلى قائليها، ولم أقف على احتمال أورده مجردًا دون نسبة. وهذا يلفت إلى أن ما يورده بلا عزو إنما هو من اجتهاده هو، وهو الذي تولى تقريره.

٣. توجيه المحتملات:

يُعنى الإمام الواحدي بتوجيه المعاني المحتملة توجيهًا يزيل ما قد يرد عليها من إشكال في المعنى أو الفهم، وبذلك يقربها إلى القارئ ويجعلها أظهر في الدلالة، ومثال ذلك: قوله تعالى: ﴿لَّا تَجْعَلْ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ فَتَقْعُدَ مَذْمُومًا مَّخْذُولًا ﴿٢٢﴾﴾ (الإسراء:٢٢) قال الواحدي: «قوله تعالى: ﴿لَّا تَجْعَلْ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ﴾ المفسرون على أن هذا خطاب للنبيّ ﷺ، والمعنى عام لجميع المكلفين؛ على نحو: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِىُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾ (الطلاق:١) ويحتمل أن يكون الخطاب للإنسان، كأنه قيل: ﴿لَّا تَجْعَلْ﴾ أيها الإنسان مع الله إلهًا آخر».[4]

وقال أيضًا عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا۟ لَن تَمَسَّنَا ٱلنَّارُ إِلَّآ أَيَّامًا مَّعْدُودَةً ۚ قُلْ أَتَّخَذْتُمْ عِندَ ٱللَّهِ عَهْدًا فَلَن يُخْلِفَ ٱللَّهُ عَهْدَهُۥٓ ۖ أَمْ تَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٨٠﴾﴾ (البقرة:٨٠): «و (أم) هاهنا يحتمل أن تكون متصلة على المعادلة لألف الاستفهام بمعنى: على أي الحالتين أنتم؟ على اتخاذ العهد أم على القول بما لا تعلمون، ويحتمل أن تكون منقطعة، على تقدير تمام الكلام قبلها، كأنه تم الكلام عند قوله: (فلن يخلف الله عهده) ثم استأنف بـ (أم)

---

(١) التفسير البسيط (٣٨٩/٢).

(٢) إبراهيم بن محمد بن السري بن سهل، أبو إسحاق الزجاج النحوي، صاحب كتاب (معاني القرآن) كان من أهل الفضل والدين حسن الاعتقاد، وله مصنفات منها: حسان في الأدب، و(العروض)، و(الاشتقاق)، و(النوادر) توفي سنة ٣١١هـ، أو نحوها. انظر: سير أعلام النبلاء (٣٦٠/١٤).

(٣) المرجع السابق (١٧٧/٨).

(٤) المرجع السابق (٢٩٥/١٣).

على معنى: لا تقولون على الله مالا تعلمون».[١]

وقد ساق الواحدي في الآية احتمالين في المعنى، ثم وجّه كلا منهما وبينه، وهذا يكشف عن طريقته في عرض الأقوال وشرح دلالتها بما يوضح المراد.

المبحث الثاني:

الدراسة التطبيقية، وفيها بعض المحتملات التفسيرية التي ذكرها الإمام الواحدي في تفسيره البسيط

المطلب الأول:

اللام في قوله: ﴿لِيَكْفُرُوا﴾ في قوله تعالى: ﴿لِيَكْفُرُوا بِمَا آتَيْنَاهُمْ فَتَمَتَّعُوا فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ ﴿٥٥﴾﴾ (النحل:٥٥).

قال الواحدي:» أي: ليجحدوا نعمة الله في كشف الضرّ عنهم، واللام هاهنا يحتمل أن تكون لام كي، ويكون المعنى: أنهم أشركوا بالله غيره ليجحدوا نعمته، فاللام بيان عما هو بمنزلة العلة التي يقع لأجلها الشرك، وهؤلاء أشركوا بالعبادة ليكفروا النعمة، ويحتمل أن تكون اللام للعاقبة، ويكون المعنى: أنهم جعلوا ما رزقناهم وأنعمنا به عليهم سبباً إلى الكفر، كما قلنا في قوله: ﴿وَقَالَ مُوسَىٰ رَبَّنَا إِنَّكَ آتَيْتَ فِرْعَوْنَ﴾ إلى قوله: ﴿لِيُضِلُّوا عَن سَبِيلِكَ﴾ (يونس:٨٨)».[٢]

الدراسة: أشار الواحدي أن اللام تحتمل أمرين:

الاحتمال الأول: أن تكون اللام لام كي، ويكون المعنى: أنهم أشركوا بالله غيره ليجحدوا نعمته، فاللام بيان عما هو بمنزلة العلة التي يقع لأجلها الشرك، وهؤلاء أشركوا بالعبادة ليكفروا النعمة. وممن قال به: القرطبي، والشوكاني، وابن عاشور.[٣]

قال ابن عاشور: «وكفر النعمة ليس هو الباعث على الإشراك، فإن إشراكهم سابق على ذلك، وقد استصحبوه عقب كشف الضر عنهم، ولكن شبهت مقارنة عودهم إلى الشرك بعد كشف الضر عنهم بمقارنة العلة الباعثة على عمل لذلك العمل. ووجه الشبه مبادرتهم لكفر النعمة دون تريث. فاستعير لهذه المقارنة لام التعليل، وهي استعارة تبعية تمليحية تهكمية، ومثلها كثير الوقوع في القرآن».[٤]

الاحتمال الثاني: أن اللام لام العاقبة، ويكون المعنى: أنهم جعلوا ما رزقناهم وأنعمنا به

---

(١) المرجع السابق (٩٥/٣).

(٢) المرجع السابق (٨٨/١٣).

(٣) انظر: الجامع لأحكام القرآن: القرطبي: (١١٥/١٠)، فتح القدير: الشوكاني: (٢٠٣/٣)، التحرير والتنوير: ابن عاشور التونسي: (١٧٨/١٤).

(٤) التحرير والتنوير (١٧٨/١٤).

عليهم لتكون عاقبتهم الكفر. واختاره البغوي، والألوسي.[1]

قال البغوي: «وهذه اللام تسمى لام العاقبة، أي: حاصل أمرهم هو كفرهم».[2]

ونظيره قوله تعالى: ﴿فَٱلْتَقَطَهُۥٓ ءَالُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا ۗ إِنَّ فِرْعَوْنَ وَهَٰمَٰنَ وَجُنُودَهُمَا كَانُوا۟ خَٰطِـِٔينَ ﴿٨﴾﴾ (القصص:٨).[3]

وقد اقتصَر الواحدي على ذكر احتمالين في تفسير هذه الآية، غير أنّهما ليسا جميع ما ذُكر فيها؛ فقد أضاف بعض المفسرين احتمالًا ثالثًا، وهو كون اللام لام الأمر.

وهو اختيار ابن جزي فقد ذكر أن اللام في الآية لام الأمر على وجه التهديد لقوله بعد: ﴿فَتَمَتَّعُوا۟ ۖ فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ﴾[4]، وجوّزه ابن عطية، والألوسي.[5]

وقد اكتفى بعض المفسرين بذكر الأقوال في تفسير الآية دون الميل إلى ترجيح أحدها، ومنهم: ابن عطية، والرازي، وأبو حيان.[6]

النتيجة:

أورد الواحدي في تفسيره احتمالين تضمّنا خلافًا بين العلماء في معنى الآية، مما يدل على تنوع أنظار المفسرين في توجيهها، وبالنظر إلى أقوال المفسرين وأدلتهم يتبين أن كلا الوجهين محتمل قوي، ولا تعارض بينهما من جهة المعنى، مما يجعل حمل الآية عليهما معاً وجهًا سائغًا مقبولًا.

و«لدينا قاعدة في التفسير وهي أنه متى احتملت الآية معنيين لا يتنافيان وجب حملها عليهما جميعاً؛ لأن ذلك أعم، وكلما عمت دلالة الآية كان أولى».[7]

المطلب الثاني: الخطاب في قوله تعالى:

﴿لَّا تَجْعَلْ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ فَتَقْعُدَ مَذْمُومًا مَّخْذُولًا ﴿٢٢﴾﴾ (الإسراء:٢٢).

قال الواحدي: «المفسرون على أن هذا خطاب للنبيّ ﷺ، والمعنى عام لجميع المكلفين؛ على نحو: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِىُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾ (الطلاق:١) ويحتمل أن يكون الخطاب للإنسان، كأنه قيل: ﴿لَّا تَجْعَلْ﴾: أيها الإنسان مع الله إلهًا آخر».[8]

---

(١) انظر: معالم التنزيل: البغوي: (٢٤/٥)، روح المعاني (٤٠٦/٧).

(٢) معالم التنزيل (٢٤/٥).

(٣) انظر: مفاتيح الغيب (٢٢٣/٢٠).

(٤) انظر: التسهيل لعلوم التنزيل: ابن جزي الكلبي: (٤٢٨/١).

(٥) انظر: المحرر الوجيز: ابن عطية (٤٠١/٣)، روح المعاني (٤٠٦/٧).

(٦) انظر: المحرر الوجيز (٤٠١/٣)، مفاتيح الغيب (٢٢٣/٢٠)، البحر المحيط في التفسير: أبو حيان الأندلسي: (٥٤٦/٦).

(٧) الشرح الممتع على زاد المستقنع: ابن عثيمين: (٦٤/٨).

(٨) التفسير البسيط (٢٩٥/١٣).

الدراسة:

أشار الواحدي إلى أن المفسرين ذهبوا إلى أن الخطاب في الآية موجه إلى النبي ﷺ، غير أن المعنى المراد يتناول عموم المكلفين، واستندوا في ذلك إلى النظير القرآني في قوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾ (الطلاق:١) حيث جاء الخطاب موجهًا له، والمراد به عموم الأمة. ومن هؤلاء: الطبري، والبغوي، وابن عطية، والشوكاني.[١]

بينما احتمل الواحدي أن الخطاب موجه إلى الإنسان على وجه العموم. ، وأيده الرازي، وعلل ذلك بما عُطف عليه قوله: ﴿۞ وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًا ۚ إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِندَكَ ٱلْكِبَرَ أَحَدُهُمَآ أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُل لَّهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا ﴿٢٣﴾﴾ (الإسراء:٢٣) وأن هذا لا يليق بالنبي ﷺ؛ لأن أبويه ما بلغا الكبر عنده، فعلمنا أن المخاطب بهذا هو نوع الإنسان.[٢] واختار هذا القول أيضًا الخازن في تفسيره.[٣]

النتيجة:

خلص الواحدي في توجيه الخطاب في الآية إلى احتمالين:

أحدهما: أن الخطاب موجَّه إلى النبي ﷺ، غير أنّ معناه عام لجميع المكلَّفين.

والآخر: أن الخطاب متوجه ابتداءً إلى الإنسان على وجه العموم.

وبالنظر في سياق الآيات، وما عُطف على هذه الآية في الآية التالية من توجيهات عامة تتناول أفعال الإنسان المكلف من قتلٍ وزنا وأكل مال اليتيم وغيرها، يظهر أنّ القول الثاني هو الراجح؛ إذ تدلّ القرائن السياقية على أن نمط الخطاب واحد، وموجَّه إلى الإنسان عمومًا، لا إلى النبي ﷺ خصوصًا. ومن ثَمّ يُرجَّح أن الخطاب في هذه الآية خطابٌ عامّ، أُريد به الإنسان على جهة الشمول، مؤمنًا كان أو كافرًا، إذ الكلّ مخاطَبون بمثل هذه التكاليف، والكفارُ داخلون في خطاب الفروع عند جمهور الأصوليين.[٤]

المطلب الثالث: المراد بالفرج في قوله تعالى: ﴿وَٱلَّتِىٓ أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا﴾ (الأنبياء:٩١).

قال الواحدي: «﴿فَرْجَهَا﴾ ذكر الفراء[٥] والزجاج أنه يعني: جيبها، قال الفراء: ذكر المفسرون أنه جيب درعها. وهذا محتمل؛ لأن الفرج معناه في اللغة: كل فرجة بين شيئين، وموضع جيب درع المرأة مشقوق فهو فرج. وهذا أبلغ في الثناء عليها من أن يجعل فرجها بمعنى الفرج المعروف

(١) انظر: جامع البيان (٤١٢/١٧)، معالم التنزيل (٨٥/٥)، المحرر الوجيز (٤٤٧/٣)، فتح القدير (٢٥٩/٣).

(٢) انظر: مفاتيح الغيب (٣٢٠/٢٠)

(٣) انظر: لباب التأويل: الخازن: (١٢٦/٣).

(٤) انظر: مفاتيح الغيب (٢٣٧/١٤).

(٥) يحيى بن زياد بن عبد الله بن منظور الأسلمي، المعروف بالفراء الديلمي أبو زكريا، مولاهم الكوفي صاحب التصانيف سكن بغداد وأملى بها كتاب (معاني القرآن)، توفي رحمه الله سنة ٢٥٧ بطريق مكة عن عمر ثلاث وستين سنة. انظر: وفيات الأعيان (٣٠١/٢)، معجم الأدباء: ياقوت الحموي: (٩/٢٠).

◇◇

للنساء؛ لأنها إذا منعت جيب درعها فهي لنفسها أمنع وأشد إحصانًا».(١)

الدراسة:

اختلف المفسرون في المراد بالفرج في هذه الآية على قولين:

القـول الأول: ذهب جمهور أهل التفسير إلى أن المقصود بالفرج هو العورة نفسها المعروفة عنـد النسـاء، أي: إن مريـم – عليهـا السلام– قـد حفظت نفسها مـن الزنا. وهوقـول الطبري، والقرطبي، وأبي حيان، والشوكاني، والألوسي.(٢)

وهذا هو ظاهـر القرآن والمعهود فيه، واستشهد عليـه بقولها: ﴿ قَالَتْ أَنَّىٰ يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ وَلَمْ أَكُ بَغِيًّا ﴿٢٠﴾ ﴾ (مريم:٢٠).(٣)

ويُفهـم مـن كلام الواحـدي في تتمة تفسيره للآيـة أنه يشير إلى المعنى الـذي عليه جمهور المفسريـن، وهـو أنّ المراد بالفرج: العورة نفسها. فمع أنه لم يصـرّح بهذا اللفظ، إلا أن عبارته: «حفظـت فرج نفسها... ويجـوز أن يكون المراد في نفسها».(٤) وما تبعه مـن تقريره أن النفخ وقع فـي جيب الدرع فوصل أثره إلى الفرج؛ كل ذلك يـدلّ على موافقته لمعنى الجمهور. وقد ظهر منه هذا التوجيه أيضًا عنـد تفسيره قوله: ﴿ وَمَرْيَمَ ٱبْنَتَ عِمْرَٰنَ ٱلَّتِيٓ أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِن رُّوحِنَا ﴾ (التحريم:١٢) من سورة التحريم، حيث أعاد المعنى ذاته. ويبدو أنه في ذلك يسير على نهج الثعلبي ومن سبقه ممن قرّروا هذا القول، فجاء عرضه موافقًا لهم دون بسط أو تفصيل.(٥)

القـول الثاني: أن المراد بالفـرج هنا: جيب الدرع (فتحة الصدر أو موضع الثوب). واحتمله الواحدي، والرسعني. (٦) وهو قول الفراء، وذكره الزركشي من باب الكناية اللطيفة.(٧)

وحجتهـم: أن لفـظ الفرج في أصل اللغة: كل فرجة بين شيئيـن، وحفظ الجيب يشمل حفظ الفرج، وهذا أبلغ في الثناء عليها.(٨)

النتيجة:

وخلاصـة القـول: أن الواحدي قد أشـار في تفسيره إلـى احتمال كون المـراد بالفرج جيبَ درعهـا، ناقـلًا ذلك عـن الفراء وغيره ممن ذهبوا إلـى هذا الوجه، كما ألمح فـي موضع آخر إلى

---

(١) التفسير البسيط (١٨٢/١٥).

(٢) انظر: جامع البيان (٥٠٢/٣)، الجامع لأحكام القرآن (٣٣٨/١١)، البحر المحيط (٤٦٣/٧)،فتح القدير (٥٠٢/٣)، روح المعاني (٨٤/٩).

(٣) انظر: مفاتيح الغيب (١٨٣/٢٢)،روح المعاني (٨٤/٩).

(٤) التفسير البسيط (١٨٢/١٥).

(٥) انظر: التفسير البسيط (١٨٢/١٥)، الكشف والبيان: الثعلبي:(٣٠٥/٦).

(٦) انظر: التفسير البسيط (١٨٢/١٥)، رموز الكنوز: الرسعني: (٦٦٤/٤).

(٧) انظر: معاني القرآن: الفراء: (٢١٠/٢)، البرهان في علوم القرآن (٣٠٥/٢).

(٨) انظر: جامع البيان (١٥/١).

القـول الثاني، وهـو أن الفرج هو العورة نفسهـا، على ما عليه جمهور المفسريـن. وبعد النظر في دلالة اللفظ، واستعمال القرآن، وسياق الآية، يظهر أن حمل الفرج على حقيقته هو الأرجح؛ إذ هو السابق إلى الاستعمال العربي، وهو الأنسب لسياق الثناء على عفّة مريم عليها السلام، ولذلك كان قول الجمهور أن المراد بالفرج العورة نفسها، هو الأصح والأولى بالاعتماد لأن هذا هو الظاهر في القـرآن في أكثر المواضع، كقوله تعالـى: ﴿ وَٱلَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَٰفِظُونَ ﴿٥﴾ ﴾ (المؤمنون:٥)، وغير جائز ترك الظاهر المفهوم من الكلام إلى باطن لا دلالة على صحته. وهو ظاهر اللغة، وأما القول الثاني فيُحمل على معنى إضافي من باب الكناية.

المطلب الرابع:

المشار إليه في قوله ﴿مَّا وَرَدُوهَا ﴾ في قوله تعالى: ﴿ لَوْ كَانَ هَٰٓؤُلَآءِ ءَالِهَةً مَّا وَرَدُوهَا ۖ وَكُلٌّ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴿٩٩﴾ ﴾ (الأنبياء:٩٩).

قـال الواحدي: «يحتمل أن يكون المعنـى: ما ورد عابدوها النار. ويحتمل أن يقال: ما وردهم أي: الأصنام النار. والأولى أن يقال: ﴿مَّا وَرَدُوهَا ﴾ يعني العابدين والمعبودين لقوله: ﴿وَكُلٌّ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴾ يعني العابد والمعبود».[١]

ذهـب فريـق من المفسرين إلى أن قولـه: ﴿مَّا وَرَدُوهَا ﴾ يعود على عابـدي الأصنام، ومن أبرزهم البغوي والقرطبي.[٢] حيث اختارا أن المراد بها هم العابدون، كما أشار الرسعني إلى هذا القول بصيغة التضعيف فقال:»وقيل: المشار إليهم بقوله: ﴿مَّا وَرَدُوهَا ﴾: عابدوها».[٣]

فـي مقابـل ذلك، ذهـب فريق آخر إلـى أن المشار إليهـم: الأصنام نفسها، وهـو ما اختاره السمرقندي، وأبو حيان، وابن كثير، والألوسي.[٤] وأكده الرسعني أيضًا.[٥]

أما الواحدي فقد عرض القولين بوضوح؛ إذ احتمل أولًا أن المشار إليه هم العابدون، واحتمل ثانيـًا أن تكون إلى الأصنام، ثم رجح أنه إشارة إلـى الآلهة وعابديها، وهو ما يظهر مناسبًا لسياق الآيـة، حيث جاء عقبها قوله تعالى: ﴿وَكُلٌّ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴾ فدل ذلك على أن العذاب واقع، وأن العابدون ومعبوداتهم، كلهم فيها خالدون.

ويؤيِّـد ترجيح الواحدي أن المشار إليه في الأية هم الأصنام وعابدوها معًا، أن سياق الآيات السابقـة يـدل على هذا المعنى صراحـة؛ فإن قوله تعالـى قبلها: ﴿ إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن

---

(١) انظر: التفسير البسيط (٢٠٩/١٥).

(٢) انظر: معالم التنزيل (٣٥٦/٥)، الجامع لأحكام القرآن (٣٤٤/١١).

(٣) رموز الكنوز (٦٧٣/٤).

(٤) انظر: بحر العلوم: السمرقندي: (٣٧٥/٢)، البحر المحيط (٤٦٩/٧)، تفسير القرآن العظيم: ابن كثير: (٣٧٧/٥)، روح المعاني (٩١/٩).

(٥) انظر: رموز الكنوز (٦٧٣/٤).

﴿دُونِ ٱللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنتُمْ لَهَا وَٰرِدُونَ ٩٨﴾ (الأنبياء: ٩٨) ظاهرٌ في إدخال العابدين ومعبوداتهم جميعًا في الوعيد. وتوجيهُ الكلام إلى ما كان نظيرًا لما في سياق الآية، أولى من توجيهه إلى ما كان مُنعدِلا عنه.[١]

والعطف بـ (ما) الموصولة يعمّ المعبودات، واقترانها بضمير الخطاب في (إنكم) يدل على اجتماع الفريقين في الحكم. وهذا التلازم في الخطاب والسياق يقتضي أن يكون المشار إليه في الآية اللاحقة شاملًا للطائفتين معًا، وهو ما رجّحه الواحدي، ومال إليه ظاهر النظم القرآني.[٢]

النتيجة:

بناء على ما تقدم، فإن الراجح هو ما ذهب إليه الواحدي من أن المشار إليه يعود على العابد والمعبود بدليل سياق الكلام، إذ أن القاعدة الترجيحية المقرر في علم التفسير أن الاعتبار بسياق الآيات مقدم على غيره عند تعارض الأقوال، لما في السياق من قرائن دالة على المعنى المراد.

قال ابن تيمية: «فمن تدبر القرآن وتدبر ما قبل الآية وما بعدها وعرف مقصود القرآن: تبين له المراد وعرف الهدى والرسالة وعرف السداد من الانحراف والاعوجاج. وأما تفسيره بمجرد ما يحتمله اللفظ المجرد عن سائر ما يبين معناه فهذا منشأ الغلط من الغالطين».[٣]

المطلب الخامس: المعني بالتهديد في قوله تعالى: ﴿قُل لِّلَّذِينَ كَفَرُوا۟ سَتُغْلَبُونَ وَتُحْشَرُونَ إِلَىٰ جَهَنَّمَ ۚ وَبِئْسَ ٱلْمِهَادُ ١٢﴾ (آل عمران:١٢).

قال الواحدي: «يعني يهود المدينة، وقال مقاتل: هم مشركو مكة. واللفظ يحتمل الفريقين جميعًا. يدل على ذلك قوله: ﴿مَّا يَوَدُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ وَلَا ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ (البقرة:١٠٥) ففسر ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟﴾ بالفريقين، وكذلك قوله: ﴿لَمْ يَكُنِ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ وَٱلْمُشْرِكِينَ﴾ (البينة:١)».[٤]

الدراسة:

اختلف المفسرون في بيان المعني بالتهديد في هذه الآية، فتنوعت أقوالهم تبعًا لاختلاف مناهجهم وأساليبهم في استنباط المعاني فذهب بعضهم إلى أن المعني بالتهديد يهود المدينة، وبه قال الطبري، وأبو السعود، والقاسمي في تفسيره.[٥]

واستدلوا بما رواه ابن عباس رضي الله عنه في سبب نزول الآية، قال: «لما أصاب رسولُ الله

---

(١) انظر: جامع البيان (٩١/٦).

(٢) انظر: البحر المحيط (١٢٨/٩).

(٣) مجموع الفتاوى (٩٤/١٥).

(٤) انظر: التفسير البسيط (٧٤/٥).

(٥) انظر: جامع البيان (٢٧٧/٦)، إرشاد العقل السليم: أبو السعود العمادي:(١١/٢)، محاسن التأويل: جمال الدين القاسمي: (٢٨٩/٢).

ﷺ قريشًا يوم بدْر فقدم المدينة، جمع يهودَ في سوق بني قَينُقاع. فقال: يا معشر يهود، أسلموا قبل أن يصيبكم مثل ما أصاب قريشًا! فقالوا: يا محمد، لا تغرّنك نفسك أنك قتلتَ نفرًا من قريش كانوا أغمارًا لا يعرفون القتال، إنك والله لو قاتلتنا لعرفت أنا نحن الناس، وأنك لم تأت مثلنا!! فأنزل الله عز وجل في ذلك من قولهم: ﴿ قُل لِّلَّذِينَ كَفَرُوا۟ سَتُغْلَبُونَ وَتُحْشَرُونَ إِلَىٰ جَهَنَّمَ ۚ وَبِئْسَ ٱلْمِهَادُ ﴿١٢﴾ ﴾ (آل عمران:١٢) إلى قوله: ﴿ لِّأُو۟لِى ٱلْأَبْصَـٰرِ ﴿١٣﴾ ﴾ (آل عمران:١٣) ا».[(١)]

وبين ابن جزي أن التهديد في الآية وإن كان صادقًا على كل قول إلا أن الخطاب المعني به يهود المدينة، فقال: « والأشهر أنها في بني قينقاع لأن رسول الله ﷺ دعاهم إلى الإسلام بعد غزوة بدر، فقالوا له: لا يغرنك أنك قتلت نفرا من قريش لا يعرفون القتال فلو قاتلتنا لعرفت أنا نحن الناس، فنزلت الآية. ثم أخرجهم رسول الله ﷺ من المدينة».[(٢)]

وقال بعضهم: إنَّ المعني بالتهديد مشركو قريش، وهو قول الزمخشري، والبيضاوي، والنسفي، وابن كثير.[(٣)]

وأيَّد ابن عاشور هذا القول بقول الله تعالى بعده: ﴿ قَدْ كَانَ لَكُمْ ءَايَةٌ فِى فِئَتَيْنِ ٱلْتَقَتَا ۖ فِئَةٌ تُقَـٰتِلُ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَأُخْرَىٰ كَافِرَةٌ يَرَوْنَهُم مِّثْلَيْهِمْ رَأْىَ ٱلْعَيْنِ ﴾ (آل عمران:١٣) وهذا مما شاهده المشركون يوم بدر.[(٤)]

وذكر الواحدي أن اللفظ يحتمل الفريقين، وعزز رأيه بقوله تعالى: ﴿مَّا يَوَدُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَـٰبِ وَلَا ٱلْمُشْرِكِينَ ﴾ (البقرة:١٠٥) ، وكذلك قوله: ﴿لَمْ يَكُنِ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَـٰبِ وَٱلْمُشْرِكِينَ ﴾ (البينة:١) حيث فُسر ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ﴾ بالقبيلين.[(٥)]

ووافقه أبو حيان واستظهره فقال: «والظاهر أن: الذين كفروا، يعم الفريقين المشركين واليهود».[(٦)]

النتيجة:

قوله -تبارك وتعالى-: ﴿ قُل لِّلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ﴾ ظاهر في العموم، فيشمل جميع أصناف الكفار من مشركين ويهود وغيرهم، وما احتمله الإمام الواحدي من شمول الخطاب لليهود وكفار قريش معًا هو الأليق بالترجيح، إذ يؤيده وجود نظائر قرآنية ورد فيها الخطاب بلفظ العموم ثم

---

(١) انظر: جامع البيان (٢٧٧/٦)،

(٢) انظر: التسهيل لعلوم التنزيل (١٤٦/١).

(٣) انظر: الكشاف: الزمخشري: (٣٤٠/١)، أنوار التنزيل: البيضاوي: (٧/٢)، مدارك التنزيل: النسفي: (٢٣٩/١)، تفسير القرآن العظيم (١٧/٢).

(٤) انظر: التحرير والتنوير (١٧٥/٣).

(٥) انظر: التفسير البسيط (٧٤/٥).

(٦) البحر المحيط (٤٤/٣).



انصرف إلى أكثر من صنف من الكافرين، كقوله تعالى: ﴿مَّا يَوَدُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ وَلَا ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ (البقرة:١٠٥)، وكذلك قوله: ﴿لَمْ يَكُنِ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ وَٱلْمُشْرِكِينَ﴾ (البينة:١).

وهذا الترجيح منضبط أيضًا مع ما قرره العلماء من أن الآية إن كانت تحتمل معاني كلها صحيحة، تعين حملها على الجميع.[1] وبناءً على ذلك، فإن الراجح أن الآية شاملة لليهود وكفار قريش وغيرهم، وهذا هو الموافق لمنهج القرآن في توجيه الخطاب للكافرين على اختلاف طوائفهم.

الخاتمة:

دقة الواحدي في تحرير الاحتمالات.

اعتماد الواحدي على الاحتمالات يبرز منهجًا وسطيًّا، إذ لم يتقيد بالمأثور فقط، ولم ينفلت إلى الرأي المجرد، بل جمع بينهما على نحو متوازن.

تنوع منهج الواحدي في إيراد المحتملات التفسيرية.

تعددت الاعتبارات التي استند إليها الواحدي في ترجيح الاحتمالات عنده.

تنوعت صيغ الاحتمال عند الواحدي؛ إذ لم يقتصر على أسلوب واحد في عرض الاحتمالات التفسيرية، بل يستخدم عبارات متعددة مثل: يحتمل، وقد يكون، ويجوز، ويحتمله، واحتمله.

شملت الاحتمالات عند الواحدي الأبعاد اللغوية، والشرعية والفقهية، مما يجعل منهجه شاملًا في النظر إلى النص القرآني.

المقترحات البحثية:

التوسع في دراسة منهج الاحتمالات التفسيرية عند المفسرين، وإجراء مقارنات بين المدارس التفسيرية المختلفة.

جمع صيغ الاحتمال وتصنيفها ودراستها دراسة دلالية ومنهجية متعمقة.

إجراء دراسات تطبيقية على سور وآيات مختارة لبيان أثر الاحتمالات في توسيع دائرة الفهم القرآني.

المراجع:

ابن العماد، عبد الحي بن أحمد بن محمد، (١٩٨٦م)، شذرات الذهب في أخبار من ذهب. حققه: محمود الأرناؤوط، خرج أحاديثه: عبد القادر الأرناؤوط، ط١، دار ابن كثير، دمشق – بيروت،د.ت.

(١) انظر: أضواء البيان: الشنقيطي: (٢٥٩/٢).



ابـن تيميـة، تقـي الدين أبـو العباس أحمد بـن عبد الحليم بـن تيمية الحرانـي (المتوفى: ٧٢٨هـ)، مجمـوع الفتاوى. المحقق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسـم مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية عام النشر: ١٤١٦هـ/١٩٩٥م

ابـن جزي، محمد بن أحمد بن محمد. (١٤١٦هـ). التسهيل لعلوم التنزيل. تحقيق: الدكتور عبد الله الخالدي، ط١، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت، د.ت.

ابـن الجـزري، شمس الدين أبـو الخير محمد بن محمـد بن يوسف، (المتوفـى: ٨٣٣ هـ)، النشر في القراءات العشر. تحقيق: على محمد، دار الكتب العلمية، بيروت،د.ت.

ابن خلكان، أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر، (١٩٧١م). وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان. المحقق: إحسان عباس، ط١، دار صادر، بيروت، د.ت.

ابـن عاشور، محمـد الطاهر بن محمد بـن محمـد، (١٩٨٤ه). التحريـر والتنوير «تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد». (د. ط)، الدار التونسية للنشر، تونس، د.ت.

ابـن عبـد الملك، أبو عبد الله محمـد بن محمد بن عبد الملك الأنصـاري، (المتوفى: ٧٠٣ هـ)، الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة، تحقيق: د. محمد بن شريفة، دار الغرب الإسلامي، تونس، الطبعة: الأولى، ٢٠١٢ م.

ابـن عطية، أبو محمد عبد الحـق الأندلسي، (١٤٢٨ه). المحرر الوجيـز في تفسير الكتاب العزيز. ط٢، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، قطر، د.ت.

ابـن فارس، أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الـرازي، (١٩٧٩م)، معجم مقاييس اللغة. تحقيق: عبد السلام محمد هارون، (د. ط)، دار الفكر، د.ت.

ابـن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشـي البصري ثم الدمشقي (المتوفى: ٧٧٤هـ)، تفسيـر القـرآن العظيم. المحقـق: سامي بن محمد سلامـة الناشـر: دار طيبة للنشر والتوزيع الطبعة: الثانية ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩ م

أبـو السعـود محمد بـن محمد بن مصطفـى، العمـادي، (المتوفى: ٩٨٢هـ)، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم. دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت.

أبـو حيان، محمد بن يوسـف بن علي. (١٤٢٠هـ). البحر المحيط فـي التفسير. المحقق: صدقي محمد جميل، (د. ط)، دار الفكر، بيروت، د.ت.

أبـو علـي، الحسن بن أحمد بن عبـد الغفار الفارسـيّ، (المتوفى: ٣٧٧هـ)، الحجة للقراء السبعة، تحقيق: بدر الدين قهوجي، دار المأمون للتراث، دمشق، الطبعة: الثانية١٤١٣ه.

الألوسي، محمود بن عبد الله الحسيني. (١٤١٥هـ)، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم



والسبع المثاني. المحقق: علي عبد الباري عطية، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.

الأنصـاري السنيكي، زكريا بن محمـد بن زكريا، زين الدين أبو يحيـى (ت٩٢٦هـ). أسنى المطالب في شرح روض الطالب. دار الكتاب الإسلامي، د.ط، د.ت.

البخـاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفـي (ت ٢٥٦هـ)، الجامع المسند الصحيـح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلـم وسننه وأيامه = صحيح البخاري. المحقق: محمد زهير بن ناصر الناصر الناشر: دار طوق النجاة الطبعة: الأولى، ١٤٢٢هـ

البغـوي، الحسين بـن مسعود. (١٩٩٧م)، معالـم التنزيل في تفسير القـرآن، حققه وخرج أحاديثه: محمد عبد الله النمر، ط٤، دار طيبة للنشر والتوزيع، د.ت.

البيضاوي، ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي (المتوفى: ٦٨٥هـ)، أنوار التنزيل وأسرار التأويل. المحقق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة: الأولى - ١٤١٨هـ

الثعلبي، أحمد بن محمد بن إبراهيم (المتوفى: ٤٢٧هـ)، الكشف والبيان عن تفسير القرآن، المحقق: أبي محمد بن عاشور، دار إحياء التراث العربي، بيروت ، لبنان الطبعة: الأولى ١٤٢٢هـ.

الجرجاني، علي بن محمد بن علي. (١٤٠٣هـ). التعريفات. ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.

الحميري، نشوان بن سعيد. (١٤٢٠هـ). شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم. تحقيق: د. حسين بن عبد الله العمري، ط١، دار الفكر، لبنان، د.ت.

الحموي: شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي، (المتوفى: ٦٢٦هـ)، إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤١٤ هـ.

الحنبلـي، أبو إسحاق إبراهيم بن أحمـد، (١٤١٤هـ). المنتخب من السياق لتاريخ نيسابور. تحقيق: خالد حيدر، د. ط، دار الفكر للطباعة والنشر التوزيع، د.ت.

الخـازن، علاء الديـن علي بن محمد بن إبراهيـم بن عمر الشيحي أبـو الحسن، المعروف بالخـازن (المتوفى: ٧٤١هـ)، لباب التأويل في معاني التنزيل، تصحيح: محمد علي شاهين، ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ.

الذهبـي، محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز (المتوفـى: ٧٤٨هـ). تاريخ الإسلام وَوَفيات المشاهير وَالأعلام. المحقق: الدكتور بشار عوّاد معروف، ط١، دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠٣م.

الذهبـي، محمد بن أحمد بـن عثمان بن قَايْمـاز (المتوفى: ٧٤٨هـ)، سيـر أعلام النبلاء. المحقـق: مجموعة مـن المحققيـن بإشراف الشيـخ شعيب الأرنـاؤوط، ط٣، مؤسسـة الرسالة، ١٩٨٥م.

الـرازي، محمد بن عمر بـن الحسن، (المتوفى: ٦٠٦هـ). مفاتيـح الغيب. ط٣، بيروت: دار إحياء التراث العربي. ١٤٢٠هـ.

الرّسْعَنــي، عبد الـرّازق بن رزق الله الحنبلي. رموز الكنوز في تفسير الكتاب العزيز. دراسة وتحقيق: أ. د. عبد الملك بن عبد الله بن دهيش، ط١مكة المكرمة: مكتبة الأسدي. ٢٠٠٨م.

الزركشــي، محمد بن عبــد الله بن بهادر، (المتوفــى: ٧٧٢هـ)، البرهان فــي علوم القرآن. المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط١، دار إحياء الكتب العربية، ١٩٥٧م.

الزركشــي، محمــد بن عبد الله بــن بهادر، (المتوفــى: ٧٧٢هـ)، البحر المحيــط في أصول الفقه، دار الكتبي، الطبعة: الأولى، ١٤١٤هـ .

الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، جار الله، (المتوفى: ٥٣٨هـ)، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل. دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة: الثالثة، ١٤٠٧ هـ

السبكــي، عبد الوهــاب بن تقي الدين. طبقات الشافعية الكبــرى. تحقيق: د. محمود محمد الطناحي، د. عبد الفتاح محمد الحلو، ط٢، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٣هـ.

السمرقنــدي، أبــو الليــث نصر بن محمد بن أحمد بــن إبراهيم، بحر العلــوم، تحقيق: علي معوض، طبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت،١٤٣٣ه.

السيوطــي، عبــد الرحمن بن أبي بكر، جــلال الدين السيوطي (المتوفــى: ٩١١هـ)، طبقات المفسرين العشرين. المحقق: علي محمد عمر، ط١، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٣٩٦ه.

السيوطــي، عبــد الرحمن بن أبي بكر، جــلال الدين السيوطي (المتوفــى: ٩١١هـ)، الإتقان فِــي علوم القرآن. تحقيــق: مُحَمَّد أبو الفضل إبراهيم، (د. ط)، الهيئــة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٤م.

الشمــري، د. عقيــل، التفسير بالقول المحتمــل منزلته وأثره في البيــان. رسالة دكتوراه في الدراسات الإسلامية، كلية التربية، جامعة الملك سعود، ١٤٣٣هـ.

الشنقيطــي، محمد الأمين بن محمد المختار بــن عبد القادر الجكني (المتوفى: ١٣٩٣هـ)، أضــواء البيان في إيضاح القــرآن بالقرآن. دار الفكر للطباعة والنشــر والتوزيع، بيروت – لبنان، ١٩٩٥مـ

الشوكانــي، محمــد بن علي بــن محمد. فتح القديــر. ط١، دار ابن كثير، دمشــق، دار الكلم الطيب، بيروت، ١٤١٤هـ.

الطبــري، محمد بن جريــر بن يزيد. جامع البيــان في تأويل القرآن، تحقيــق: أحمد محمد شاكر، ط١، مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٠م.

العثيمين، محمد بن صالح بن محمد العثيمين (المتوفى: ١٤٢١هـ)، الشرح الممتع على زاد

المستقنع، دار ابن الجوزي، الطبعة: الأولى، ١٤٢٢ ه.

الفـراء، أبو زكريا يحيى بن زياد بن عبد الله بن منظور الديلمي الفراء (المتوفى: ٢٠٧هـ)، معانـي القرآن. المحقـق: أحمد يوسف النجاتـي، ط١، مصر: دار المصريـة للتأليف والترجمة، د.ت.

القاسمـي، محمد جمـال الدين بن محمـد سعيد بن قاسـم الحلاق القاسمـي، (المتوفى: ١٣٣٢هـ)، محاسـن التأويل. المحقـق: محمد باسـل عيون السـود، دار الكتب العلميـة، بيروت، الطبعة: الأولى - ١٤١٨ هـ

القرطبي، محمد بن أحمد بن أبي بكر، (المتوفى: ٦٧١هـ)، الجامع لأحكام القرآن. تحقيق: أحمد البـردوني وإبراهيم أطفيش، ط٢، دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٦٤م.

كحالـة، عمر بـن رضا بن محمد راغب بن عبـد الغني كحالة (المتوفـى: ١٤٠٨هـ)، معجم المؤلفين، مكتبة المثنى، بيروت، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت.

النسفي، أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود حافظ الدين (المتوفى: ٧١٠هـ)، مدارك التنزيـل وحقائـق التأويل. حققـه وخرج أحاديثه: يوسـف علي بديوي، دار الكلـم الطيب، بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٨ م.

الواحـدي، علي بـن أحمد بن محمد بـن علي الواحـدي، النيسابوري، الشافعـي (المتوفى: ٤٦٨هـ)، الوجيـز فـي تفسير الكتاب العزيـز، تحقيق: صفـوان عدنـان داوودي، ط١، دار القلم، دمشق، الدار الشامية، بيروت، ١٤١٥هـ.

الواحـدي، علي بـن أحمد بن محمد بـن علي الواحـدي، النيسابوري، الشافعـي (المتوفى: ٤٦٨هـ)، التَّفسير البسيط، المحقق: أصل تحقيقه في (١٥) رسالة دكتوراه بجامعة الإمام محمد بـن سعـود، ثم قامت لجنة علمية مـن الجامعة بسبكـه وتنسيقه، عمادة البحـث العلمي - جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط١، د.ت.

الواحـدي، علي بـن أحمد بن محمد بـن علي الواحـدي، النيسابوري، الشافعـي (المتوفى: ٤٦٨هـ)، الوسيـط في تفسير القرآن المجيـد، تحقيق وتعليق: الشيخ عـادل أحمد عبد الموجود، الشيـخ علي محمد معوض، الدكتور أحمد محمد صيرة، الدكتور أحمد عبد الغني الجمل، الدكتور عبد الرحمن عويس، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٤م.



إعداد: صالح بن مالك صديق
باحث دكتوراه، قسم الاقتصاد، كلية الأعمال
الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، المملكة العربية السعودية

Saleh bin Malek Siddiq
,PhD Researcher, Department of Economics, Faculty of Business
Islamic University of Madinah, K.S.A
E-mail: smaleks66@gmail.com

أودية المدينة المنورة وآثارها الاقتصادية
-وادي العقيق أنموذجاً-

The Wadis of Al-Madinah Al-Munawwarah and Their Economic Impact: Wadi Al-Aqiq as a Case Study

DOI: https://doi.org/10.55625/joisr-7804

تاريخ الاستلام: ٢٠٢٥/١١/١ / تاريخ القبول: ٢٠٢٥/١١/١١

المستخلص

أودية المدينة المنورة وآثارها الاقتصادية -وادي العقيق أنموذجاً-

تتميز المدينة المنورة بخصوبة أرضها ووفرة المياه فيها، وذلك لطبيعتها الجغرافية المنبسطة وكثرة الأودية في جهاتها المختلفة. والمتأمل في تاريخ المدينة المنورة عبر العصور يجد الأثر الكبير للأودية في مناحي الحياة المختلفة، خاصةً الاقتصادية منها.

تتناول هذه الدراسة أودية المدينة المنورة، مع التركيز على وادي العقيق، وتوضح الدراسة مدى أثر هذا الوادي في اقتصاد المدينة المنورة عبر العصور التاريخية قديماً وحديثاً. ويتضمن ذلك تحليل النشاط الاقتصادي الذي تمحور حول الوادي، كالتوسع العمراني، والنشاط الزراعي.

وقد استخدمت الدراسة المنهج الوصفي التحليلي، ووظفت الشواهد التاريخية والنصوص والأحاديث النبوية المتعلقة بالوادي. كما حوت الدراسة تحليلاً للأثر الاقتصادي للأودية في النشاطات الاقتصادية الرئيسية بالمدينة المنورة، التي تتمثل في: الزراعة، والسياحة، والتجارة، والصناعة. وتوضح الدراسة الآثار الإيجابية والسلبية للموارد المائية على هذه الأنشطة في

المرحلة المعاصرة بالمدينة المنورة.

الكلمات المفتاحية : المدينة، وادي العقيق، الموارد المائية، الأثر الاقتصادي، التنمية.

Research Abstract

Al-Madinah Al-Munawwarah is distinguished by its fertile land and abundant water , attributed to its flat geographical nature and numerous valleys. Historically, a review of the city's history across different eras reveals a significant impact of these valleys on various aspects of life, especially the economic dimension.

This study examines the valleys of Al-Madinah Al-Munawwarah, focusing on the Al-Aqiq Valley as a primary case study. The research clarifies the extent of this valley's influence on the economy of Al-Madinah, throughout both ancient and modern historical periods. The analysis includes the economic activities that centered around the valley, such as urban expansion and agricultural activity.

The study adopts the descriptive analytical methodology , utilizing historical evidence, prophetic traditions, and texts related to the valley. The research includes an analysis of the economic impact of the valleys on the city's four main economic activities: agriculture, tourism, commerce, and industry. Furthermore, the study addresses the positive and negative consequences of these water resources on these economic activities in the contemporary stage of Al-Madinah Al-Munawwarah.

Keywords: Madinah, Al-Aqiq Valley, Water Resources, Economic Impact, Development.

المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

إن الحمد لله، نحمده ونستعينه ونستهديه ونستغفره، ونعوذ بالله تعالى مِنْ شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله ﷺ وبعدُ:

فقد حازت المدينة المنورة على الشرف الأكبر بعد بزوغ فجر الإسلام باحتضانها دعوة النبي الهادي ﷺ، واستقبالها إيّاه وحفاوتها به وبالسابقين الأولين من المهاجرين، فهي مهبط الوحي ومأرز الإيمان، في طرقاتها مشى جبريل وهي مواطن التنزيل، ضمت تربتها الطاهرة جسد أكرم الخلق وأطهرهم سيدنا محمد ﷺ، ومنها انبثق نور الإيمان والتوحيد إلى مشارق الأرض ومغاربها وإليها يعود، فهي سيدة البلدان وهي الحبيبة إلى كل نفس مؤمنة.

◇◇

لقد تميزت المدينة بخصوبة أرضها ووفرة المياه فيها، وذلك لكثرة الأودية في جهاتها المختلفة وما استحدث فيها من آبار يعود بعضها إلى ما قبل الإسلام، كبئر غرس وبئر رومة وغيرهما، وهذه الآبار باقية إلى يومنا هذا، فضلاً عن السدود التي عرفتها المدينة المنورة، منذ قبل الهجرة النبوية إليها، ويُعد وادي العقيق من أبرز وأشهر هذه الأودية وأكثرها أثراً في بيئة وخصوبة المدينة المنورة، والمتأمل في تاريخ المدينة المنورة عبر العصور يجد الأثر الإيجابي للأودية والآبار والسدود في مناحي الحياة المختلفة، خاصةً الاقتصادية منها، مما يستوجب ضرورة تناول وادي العقيق أنموذجًا، بدراسة مستقلة لبيان دوره في النشاط الاقتصادي وفق منهج البحث العلمي.

ولقد وقفت من خلال رجوعي إلى المصادر العلمية على بعض الدراسات، التي تناولت مياه المدينة المنورة، فوجدت أن أغلب الدراسات اقتصرت على الجانب التاريخي والجغرافي، للأودية والآبار وموارد المياه بالمدينة، دون تفصيل الأثر الاقتصادي لهذه الأودية ولا سيما وادي العقيق.

الأهمية العلمية للموضوع:

ترجع أهمية الموضوع للنقاط التالية:

١- إبراز دور وادي العقيق كأبرز مورد مائي وأثر مياهه في الحياة الاقتصادية بالمدينة المنورة.

٢- بَرَكة وادي العقيق وفضله بالأدلة الواردة وأثره في تعزيز المياه بالمدينة المنورة.

٣- النشاط الزراعي الذي أثمر عنه جريان وادي العقيق بالمدينة المنورة.

٤- الأثر الطيب لوادي العقيق على البيئة والمياه الجوفية بالمدينة المنورة.

٥- أهمية وادي العقيق كرافد للمياه الجوفية وما ترتب عليها من تنمية في المجالات المختلفة.

أسباب اختيار الموضوع:

اختيار هذا الموضوع يرجع لعدة أسباب منها:

١- الرغبة الشخصية في خدمة المدينة المنورة، من خلال دراسة علمية عن اقتصاديات وادي العقيق أنموذجًا، وأثره في الحياة الاقتصادية بالمدينة.

٢- التأكيد على أهمية وادي العقيق ودَوْره في تغذية الآبار وخاصة النبوية منها، من خلال تتبع أثره الإنتاجي في الحركة الاقتصادية بالمدينة المنورة.

٣- توضيح خصوصية وادي العقيق وأثره في الحركة الاقتصادية وزيادة الإنتاج.

٤- التأكيد على الأهمية الاقتصادية لأودية المدينة المنورة، من خلال دراسة الأثر الاقتصادي لوادي العقيق أنموذجًا.

٥- بيان وادي العقيق وأثر امتداده في زيادة الإنتاج بالمدينة المنورة.

٦- بيان دور وادي العقيق كأحد مصادر المياه بالمدينة المنورة وأثره في زيادة الإنتاج.

٧- التطور الإنساني والتوسع العمراني، وزيادة عدد سكان المدينة، مما يتطلب دراسة وادي العقيق كأحد أهم الروافد المائية.

الدراسات السابقة:

من خلال البحث وقفت على بعض الدراسات المتصلة بمياه وأودية المدينة المنورة عموماً، لكنها لم تخصص وادي العقيق بدراسة اقتصادية تفصيلية تُبين أثره الاقتصادي تحديداً، ومنها ما يلي:

الدراسة الأولى:

المدينـة المنـورة (اقتصاديات: المـكان، السـكان، المورفولوجي)، تأليـف الدكتور /عمر الفاروق السيد حبيب، ذكر المؤلف في الفصل الثاني (عنوان المدينة المنورة وخصائص المكان) أفـرد فيـه مباحث تناول فيها بعض الأوديـة الداخلة إلى المدينة، مع إطلالـة تاريخية لوفرة مياه الأوديـة عبر العصور المختلفة، ثـم استعرض بشكل موجز كلاً من: ١-طبقات المياه المحصورة، ٢- طبقات المياه غير المحصورة، ٣- العيون، ٤- مجاري المياه والأودية.

وسأتناول في دراستي وادي العقيق أنموذجاً بتتبع تفصيلي يبين أثره في الإنتاج الاقتصادي بالمدينة المنورة بإذن الله تعالى سابقاً وحاضراً.

الدراسة الثانية:

المدينة المنـورة البيئة والإنسان -دراسة علمية محكمة- إعـداد أ.د. محمد أحمد الروثي، أ.د. مصطفـى محمد خوجلي، الباب الأول تحت عنوان البيئة الطبيعية، وصف موجز لوفرة المياه بالمدينـة وأثر الطبيعة الجغرافية ومسـتوى المياه الجوفية، كما تم استعراض أبرز الأودية والآبار بالمدينة كذكر لمواقعها وامتدادها.

وافتقرت الدراسة لبحث أثر وادي العقيق في زيادة الإنتاج بالمدينة مما أسعى لتناوله بشيء من التفصيل بإذن الله.

الدراسة الثالثة:

منـاخ المدينة المنورة وآثاره الاقتصادية – دراسـة علمية محكمة - تأليف الدكتور شحاتة سيد أحمد طلبة، تناولت الدراسة آثار المناخ الاقتصادية، وقد خصص الباحث الفصل الرابع عن المـوارد المائيـة بعنوان: أثر المناخ في الموارد المائية بالمدينـة المنورة، تحدث فيه عن الموارد المائيـة من خلال العناصر التاليـة: المطر والجريان السطحي، وأثر المطـر في المياه الجوفية، ثـم تحدث عن: وسائل المحافظة على الموارد المائية بالمدينـة المنورة، وتنميتها وعرض لبعض

الوسائل والوصايا لتطوير الموارد المائية من خلال مقترحات تناسب بيئة المدينة.

وبطبيعة الدراسة أغفلت دور المياه في الحياة الاقتصادية، مما سيتم تناوله في البحث بالتركيز على وادي العقيق أنموذجاً، مع بيان أثره في زيادة الإنتاج بإذن الله.

مشكلة البحث:

حاجة الإنسان ماسة إلى الأكل والشرب، والأمن الغذائي يتطلب من أهل كل منطقة ممارسة النشاط الاقتصادي بمختلف مجالاته لتحقيقه، وعلى هذا فإن المشكلة التي يتناولها هذا البحث بالدراسة تبرز من خلال الأسئلة التالية:

- ما هو الأثر الاقتصادي لوادي العقيق في المدينة المنورة؟
- هل أسهم وادي العقيق في تحقيق الاكتفاء الذاتي للإنتاج الزراعي والحيواني في نطاقه؟
- هل أسهمت مياه وادي العقيق إسهاماً مقدراً في تحقيق أهداف النشاط الإنتاجي؟
- ما هو دور الآبار والعيون التي يغذيها وادي العقيق في النشاط الاقتصادي الماضي والحاضر؟
- هل ما زال وادي العقيق يؤدي دوراً اقتصادياً مؤثراً في المدينة المنورة؟

فرضيات البحث:

يقوم هذا البحث على الفرضيات التالية:

١- وادي العقيق يُعدُّ رافداً مهماً للمياه الجوفية، وله أثر إيجابي في حياة الناس في الماضي والحاضر.

٢- وادي العقيق أسهم تاريخياً في تحقيق الاكتفاء للنشاط الزراعي في نطاق جريانه.

٣- لأودية المدينة المنورة دور إيجابي في زيادة المياه الجوفية بالمدينة المنورة.

٤- الآبار التي يغذيها وادي العقيق كانت سبب الحياة بالمدينة المنورة قبل الهجرة النبوية وبعدها.

٥- وادي العقيق ما زال يؤدي دوراً اقتصادياً مهماً في الوقت الراهن رغم وجود مصادر مياه أخرى.

خطة البحث

انتظم البحث في مقدمة وتمهيد ومبحثين وخاتمة وفهارس على النحو الآتي:

المقدمة وتشتمل على: الافتتاحية، وأهمية الموضوع، وأسباب اختياره، والدراسات السابقة، ومشكلة البحث، وفرضيات البحث، وتقسيم المشروع، ومنهج البحث.

◇◇

التمهيد في التعريف بأبرز المصطلحات الواردة في البحث.

المبحث الأول: وادي العقيق وفيه خمسة مطالب:

المطلب الأول: تسمية الوادي.

المطلب الثاني: مسار الوادي جغرافياً.

المطلب الثالث: الأحاديث والآثار في وادي العقيق وفضائله.

المطلب الرابع: قصور العقيق.

المطلب الخامس: وادي العقيق في الشعر.

رابعاً: المبحث الثاني: الأثر الاقتصادي للأودية في المدينة المنورة، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: آثار الأودية الاقتصادية بالمدينة المنورة عموماً.

المطلب الثاني: آثار وادي العقيق الاقتصادية بالمدينة المنورة.

الخاتمة وتشتمل على أهم النتائج والتوصيات.

الفهارس وتشمل:

ثبت المصادر والمراجع

منهج البحث:

يعتمد البحث على المنهج الوصفي التحليلي من خلال:

١- جمع البيانات والمعلومات المتعلقة بموضوع البحث.

٢- وصف المتغيرات الخاصة بموضوع الدراسة.

٣- تحليل البيانات والمعلومات المتعلقة بموضوع الدراسة وربطها بمقدمتها وصولاً إلى النتائج والتوصيات.

ثانياً: منهج التعليق والتهميش سيكون على ضوء النقاط التالية:

- عزو الآيات القرآنية بذكر اسم السورة ورقم الآية، مع كتابتها بالرسم العثماني.
- تخريج الأحاديث الواردة في البحث من كتب السنة، فإن كان في الصحيحين أو أحدهما فإني أكتفي بتخريجه منهما، بذكر الكتاب والباب ورقم الحديث والجزء والصفحة، وإن لم يكن فيهما أجتهد بتخريجه من مظانه مع ذكر كلام أهل العلم عليه صحة وضعفاً.
- توثيق الإحصائيات المتعلقة بالمشروع وعمل الجداول اللازمة حسب ما تقتضيه طبيعة البحث.
- التعريف الاصطلاحي للمصطلحات والكلمات الغريبة الواردة في البحث.
- الالتزام بعلامات الترقيم، وضبط ما يحتاج إلى ضبط.

◇◇

التمهيد، في التعريف بأبرز المصطلحات الواردة في البحث

أولاً: (الموارد):

لغـة: هي جمع مـورد، المَوْرِدُ: المنهل، والطريق، ومصدر الـرّزق. والمورد: مفعل من الورد، والـوِرْدُ: ووُرِدُ القَـوْم: الْمَـاءُ. والوِرْدُ: الْمَـاءُ الَّذي يُورَدُ، وَرَجُـلٌ واردٌ مِنْ قَـوْم وُرّادٌ، ووَرَّادٌ مِنْ قوم وَرّادين، وَكُلُّ مَنْ أَتى مَكَانًا مَنْهَلًا أو غَيْرَهُ، فَقَدْ وَرَدَه، والوِرْدُ: النصيبُ مِنَ الْمَاءِ[1].

في اصطلاح علم الاقتصاد:

يعنـي مفهوم الموارد عند الاقتصاديين ما يستخدم في الإنتاج، أو يشبع حاجة ويكون نادراً، فالهـواء عندهم ليس مـورداً اقتصادياً، لأنه يتوفر لجميع الخلق بكميـة كافية، ولا شك أن مفهوم المـوارد يتسـع بتزايد حاجـات مصاريف الإنسان، وارتفـاع قدراته التكنولوجيـة والعلمية، فتجد استخدامـات حديثـة لموارد طبيعيـة وتقسم المـوارد إلى موارد حـرة (غير نـادرة) وإلى موارد اقتصاديـة، والاقتصادية إلى نافـدة، وإلى متجددة، وتنقسم المتجددة إلـى متجددة ذاتياً، وإلى متجددة بفعل الإنسان[2].

ثانياً: المياه:

لغة: جمع ماء، وأصله: موه، ويقال: الماء والماه والماءة[3].

وعرفه العلماء المتقدمون بأنه: جوهر سيال يضاد النار برطوبته وبرودته. وقيل: الماء جسم لطيف بسيط شفاف يبرد غلة العطش، به حياة كل نام[4].

والمـاء في علم الفيزياء الحديـث: هو ذلك المركب الكيميائي السائل الشفاف الذي يتركب من ذرتي هيدروجين وذرة أكسجين، ورمزه الكيميائي: (H_2O).

يُراد بالموارد المائية:

يطلـق هذا المصطلح على الماء نفسه كونه مـورداً طبيعياً، فيشمل مياه البحار والمحيطات والأنهـار والينابيـع مصـادراً للشرب، أو لـري المزروعـات أو كونه مادة مستخدمة فـي العمليات الإنتاجيـة، كالبناء والتشييد والصناعة والزراعة وغيرها، ويشمل الماء كونه مصدراً للطاقة، وما يعيش فيه وما يحوي أيضاً ما بداخله من أسماك وحيوانات ومعادن وغيرها.

ثالثاً: المدينة المنورة:

مدينة غنية عن التعريف، وكان اسمها قبل الإسلام: (يثرب)، وهي من المدن القديمة، التي

---

(١) انظر: لسان العرب، ابن منظور ٣/٤٥٧.

(٢) مبادئ الاقتصاد التحليلي، إسماعيل محمد هاشم ص ١٩٨.

(٣) انظر: لسان العرب، ابن منظور ١٣/٥٤٣.

(٤) انظر: التوقيف على مهمات التعاريف، المناوي ص٢٩٤.

جاء ذكرها في الكتابات المعينية، وكانت من المواقع التي سكنت فيها جاليات من معين وهي دولة قديمة في اليمن، ثمّ جاء بعدهم السبئيون، وذلك بعد زوال دولة المعينيين(١).

واتفق المؤرخون أنها سميت يثرب باسم أول من اختطها، وهو يثرب بن قانية ابن مهلائيل، وكثير من المؤرخين يرفع نسبه إلى إرم بن سام بن نوح عليه السلام، والذي رجحه كثير من الباحثين التاريخيين، أنه من عبيل قوم من العرب البائدة، الذين سكنوا المدينة قبل العماليق(٢).

وقد ورد اسم يثرب في القرآن في سورة الأحزاب:١٣، وقد ظلت تسمى باسم يثرب حتى غيّره النبي ﷺ لأنه كان لا يحب الأسماء القبيحة، فلما نزلها ﷺ سماها: طيبة وطابة كراهية للتثريب، أي: التعيير والتأنيب وشدة اللوم(٣)، حتى قال ﷺ: (أُمِرْتُ بِقَرْيَةٍ تَأْكُلُ القُرَى، يَقُولُونَ: يَثْرِبُ، وَهِيَ المَدِينَةُ). متفق عليه(٤).

- الموقع:

فالمدينة المنورة تقع على ٣٩ درجة، و ٣٦ دقيقة وثانية واحدة من خطوط الطول، وعلى ٢٤ درجة، و ٢٨ دقيقة و٥ ثانية من خطوط العرض، ويبلغ ارتفاعها عن مستوى سطح البحر بصفة عامة من ٥٩٧م إلى ٦٣٩م.

تقع المدينة المنورة جغرافياً في الإقليم الغربي من شبه الجزيرة العربية، إلى الشمال من مكة المكرمة ٤٢٠كم، وتبعد عن الرياض عاصمة المملكة العربية السعودية ٩٠٠كم، والقرب من مكة المكرمة يمثل أهم عناصر موقع المدينة المنورة، حيث ارتبطت المدينتان معاً منذ بزوغ فجر الإسلام وأصبحت المدينة المنورة العاصمة الأولى لدولة الإسلام(٥).

السطح والتضاريس والمناخ:

تُعدّ المدينة المنورة واحةً زراعية، تمتد على فسيح من الأرض الخصبة، تكتنفها حرار ذات حجارة سوداء نخرة، هي من بقايا الرواسب والطفوحات البركانية، وقد سميت تاريخياً بلابتي المدينة المنورة، وتتميز بخصوبة أرضها، ووفرة مائها وعذوبته، بالإضافة إلى إحاطة هذه الواحة بمحميات تضاريسية طبيعية، تمثل في مجموعها الجبال والهضاب والأودية.

فالمدينة المنورة يحتضنها جبلان وواديان، من الجنوب، جبل عير وبجانبه وادي العقيق، ومن الشمال جبل أحد ووادي قناة، ويُعد جبل أحد أهم ظاهرة تقع في جهة الشمال، حيث يمتد

---

(١) انظر: يثرب قبل الإسلام. محمد السيد الوكيل، ص١٣.

(٢) انظر: المدينة المنورة عبر التاريخ دراسة شاملة. عبد السلام هاشم حافظ، ص٢٧. المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام. جواد علي ٣٤٣/١.

(٣) تاج العروس من جواهر القاموس، مرتضى الزبيدي ٨٣/٢.

(٤) أخرجه البخاري في كتاب فضائل المدينة، باب فضل المدينة وأنها تنفي الناس، برقم ١٨٧١، ومسلم في كتاب الحج، باب المدينة تنفي شرارها، برقم ١٣٨٢.

(٥) انظر: المدينة المنورة البيئة والإنسان. الرويثي والخوجلي، ص١١.

بطـول ٦,٥كم تحيط بـه مجموعة من الجبال الصغيـرة، أهمها جبل عينين مـن الجنوب، وجبل ضليع البري من الغرب، وجبل ثور من الشمال، وهو جبيل صغير مستدير أحمر يُعَدُّ الحد الشمالي للمدينة المنورة وحرمها.

ويُعد جبل سلع الذي يقع في الجهة الشمالية الغربية من المسجد النبوي الشّريف وهو مركز المدينـة المنـورة، ويعد من أهم الجبال التي تقـع في المدينة المنورة، بالإضافـة إلى العديد من الجبـال مثـل جبل ثنية الوداع، وجبل الرايـة وجبل الرماة وجبال بني عبيـد، وغيرها من الجبال، وتُعـدّ تضاريس المدينـة المنورة معالم تاريخيـة، كان لها ارتباطها الوثيـق بالعديد من الأحداث التاريخية المهمة.

أمـا عـن مناخ المدينة: فهـي تقع ضمن الأقاليـم المدارية الجافة، والتـي تتميز بدفئها في الشتـاء وشـدة حرارتها في الصيف، وتسقط فيها الأمطار بصورة متقطعة غير موسمية، وتحدث فيها السيول في بعض الأحيان[١].

رابعاً: آثارها الاقتصادية:

المراد بالأثر:

لغـة: الأثـر مفرد، والجمع آثار، وأُثُور، ويطلق على معانٍ متعـددة منها: بقية الشيء، وتقديم الشـيء، وذكر الشيء، والخبـر .قال ابن منظور[٢]: الأثر- بالتحريك - مـا بقي من رسم الشيء، والتأثر: إبقاء الأثر في الشيء، وأثَّر في الشيء: ترك فيه أثراً[٣].

وفي الاصطلاح: الأثر: حصول ما يدل على وجود الشيء والنتيجة[٤].

المراد بالاقتصادية:

يعـرف الاقتصـاد بأنه: العلم الـذي يبحث في كيفيـة إدارة واستغلال المـوارد الاقتصادية النـادرة لإنتـاج أمثل مـا يمكن إنتاجه مـن السلـع، والخدمات، لإشبـاع الحاجـات الإنسانية من متطلباتهـا الماديـة، التي تتسم بالوفرة والتنوع في ظل إطار معين، من القيم والتقاليد والتطلعات الحضارية للمجتمع، كما يبحث في الطريقة التي توزع بها هذا النـاتج الاقتصادي بين المشتركين فـي العملية الإنتاجيـة بصورة مباشرة (وغيـر المشتركين بصورة غير مباشـرة) في ظل الإطار الحضاري نفسه[٥].

(١) انظر عن المدينة وتضاريسها ومناخها : المدينة المنورة اقتصاديات المكان والسكان المورفولجية. عمر الفاروق السيد رجب ص٢٣. مناخ المدينة المنورة وآثاره الاقتصادية. سيد طلبة شحاتة، ص٢٣.

(٢) هو محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعي الإفريقي، الإمام اللغوي، له الموسوعة الشهيرة في اللغة (لسان العرب) وغيرها، توفي سنة ٧١١هـ انظر في ترجمته: الدرر الكامنة ١٥/٦.

(٣) لسان العرب ٥/٤.

(٤) التوقيف ص٣٨.

(٥) انظر: مبادئ الاقتصاد التحليلي، إسماعيل محمد هاشم ص١٦.

المبحث الأول: وادي العقيق



خريطة ١-١: مجاري أودية المدينة

المطلب الأول: تسمية الوادي

أصـل العقيق في اللغة: اسمٌ لكلِّ مسيل مـاء شقَّه السيل في الأرض، فأنهره ووسَّعه، من: عقَّ الأرضَ يعقُّها إذا شقها، وكل شيء شققته في الأرض فهو عقيق ومعقوق[(١)].

والعقيق في الجزيرة العربية يطلق على سبعة مواضع، قال عنها الفيروزآبادي[(٢)]:

«ظهر لي أنَّ في بلاد العرب سبعةَ أعِقَّة، وهي في أصل اللغة: أوديةٌ عاليةٌ شقَّتها السيول.

(١) انظر: جمهرة اللغة، ابن دريد ١/١٥٥. والقاموس المحيط، الفيروزآبادي ص٩١٠.

(٢) هو محمد بن يعقوب بن محمد بن إبراهيم بن عمر، أبو طاهر، مجد الدين الشيرازي الفيروزآبادي: من أئمة اللغة والأدب، صاحب التصانيف الكثيرة جداً في اللغة، أشهرها (القاموس المحيط) وغيرها. توفي سنة ٨٣٠هـ انظر: الضوء اللامع، السخاوي ١٠/٧٩.

١- فمنهـا: عارضة اليمامة، وهو وادٍ واسعٌ ممَّا يلي العَرْمة، يتدفق فيه شعاب العارض، وفيه عيون عذبة الماء، وقرى ونخيل كثيرة، وهو لبني عُقيل، ويقال له: عقيق تمرة، وهو منبر من منابر اليمامـة، عن يمين مَنْ يخرج مـن اليمامة يريد اليمن، ومنها عقيق قرية، قرب سواكن من ساحل البحر يُجلب منه التمر الهندي وغيره.

٢- ومنهـا عقيق ماء، لبني جعدة وجرم، تخاصموا فيه إلى النبي ﷺ، فقضى به النبي ﷺ لبني جَرْم.

٣- ومنها عقيق البصرة: وهو وادٍ مما يلي سَفَوان.

٤- ومنها العقيق: قريةٌ بالطائف في بطن وادٍ، ولعلها محدثة.

٥- ومنهـا عقيـق آخـر، قـرب ذات عِرق، يدفـع مسيله فـي غـوري تهامة، وهو الـذي ذكر الشافعيُّ[1] رضي الله عنه فقال: لو أهلُّوا من العقيق كان أحبَّ إلي.

٦- ومنها عقيق القنان، تجري فيه سيول قلل نجد وجباله.

٧- ومنها عقيق المدينة الشريفة[2] وهو المراد في هذه الدراسة.

ولكن أشهر هذه الأعقة هو عقيق المدينة، وله ذكر كثير في أشعار العرب.

المطلب الثاني: مسار الوادي جغرافياً:

هـو أكبر أودية المدينة، حيث يبـدأ من الشمال، ويأخذ أعلى مساقط مياهه من جبال قدس فـي وادي الفـرع، ومن حرة الحجاز علـى قرابة (١٤٠) كيلو متـر شمال المدينـة، فيسمى أعلاه (النقيع).

وعندمـا يقترب من أبيار الماشي بين جبل عير وحمراء الأسد يسمى (عقيق الحسا)، فإذا وصـل إلـى ذي الحليفة (آبار علي) سمـي العقيق، فيدفع بأسفل المدينة حتـى يجتمع مع أوديتها الأخـرى مثل بطحان وقناة، فـإذا اجتمعت الأودية الثلاثة (العقيق وبطحـان وقناة) سمي الوادي الخُليل (بالتصغير)[3].

وهـذا الوادي يطوف بالمدينة من جهة الجنوب والغـرب والشمال، ولكنه بعيد عنها فهو من جهة الجنوب بعد قباء شمالي وادي النقيع الذي حماه رسول الله ﷺ لخيل الجهاد[4]، وكانت فيه

---

(١) هو محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع الهاشمي القرشي المطلبي، أبو عبد الله: أحد الأئمة الأربعة عند أهل السنة. وإليه نسبة الشافعية كافة. ولد في غزة (بفلسطين) وحمل منها إلى مكة وهو ابن سنتين. وزار بغداد مرتين. وقصد مصر سنة ١٩٩ فتوفي بها سنة ٢٠٤هـ، وقبره معروف في القاهرة. له تصانيف كثيرة، أشهرها كتاب الأم في الفقه. انظر: تهذيب التهذيب، ابن حجر العسقلاني ٩/ ٢٥.

(٢) انظر: المغانم المطابة، الفيروزآبادي ٢/ ٤٣٠.

(٣) انظر: معجم المعالم الجغرافية في السيرة النبوية، عاتق البلادي ص٢١٣. وأخبار الوادي المبارك، محمد محمد حسن شراب ص٣٢.

(٤) انظر: تاريخ المدينة لابن شبه ١/ ١٥٥.

الدوحات العظيمة والغابات الكثيفة التي يستتر فيها الراكب، ومبدؤه من جهة الغرب على ميلين من المدينة، ويصل إليه الآتي من المدينة في خمس عشرة دقيقة بالسيارة، ويمتد غربًا إلى ما بعد ذي الحليفة عند آبار علي، على مسير ساعتين وثلثي ساعة، أما من الشمال فينتهي عند بئر رومة، والقسم المقارب للمدينة من العقيق الكبير أو الأكبر، وفيه بئر عروة، والأقصى الذي فيه ذو الحليفة يطلق عليه العقيق فحسب، وهو الذي أبقاه عمر بيد بلال بن الحارث المزني، والقسم الشمالي يسمى العقيق الصغير ولديه بئر رومة(١).

وهناك تقسيم آخر للعقيق:

العقيق البعيد: وهو الذي ليس في حرم المدينة وهو من بلاد مزينة وهو الذي أقطعه النبي ﷺ لبلال بن الحارث المزني رضي الله عنه(٢).

العقيق القريب: وهو في المدينة المنورة، وينقسم إلى:

- العقيق الصغير: وبه بئر رومة أو بئر عثمان.

- العقيق الكبير: وبه بئر عروة ومسجد الميقات(٣).

ويتسع الوادي في ضفتيه المزروعتين إلى نحو (٢ كلم)، ولمواضعه مسميات منها: العنابس، القبلتين، الجرف، جماء أم خالد، العرصة الكبرى، العرصة الصغرى، الضيقة(٤).

ولبعض أجزاء العقيق أسماء، منها:

١- الجزع: وهو منحنى الوادي، ويكون مرتفعاً عن مجرى السيل.

٢- العرصة: وهي الساحة، وبعقيق المدينة، عرصتان، صغرى وكبرى، وهما أفضل بقاع المدينة، والصغرى هي التي عند الجامعة الإسلامية، وفيها قصر سعيد بن العاص داخل فناء الإمارة (العصر الأموي)، والعرصة الكبرى تضم اليوم حي الأزهري والنسيم والعيون، وما يقع شمال العرصتين حي الجرف(٥).

وللعقيق جماوات، وهي: هضبات ثلاث سود كبار تقع بطرف العقيق على شفير الوادي، وهن:

---

(١) انظر بحث: الأودية الداخلة إلى المدينة المنورة، عبد الله مصطفى الشنقيطي ضمن أبحاث ملتقى العقيق الخامس، صحّحه: محمد علي كاتبي ص: ١٢٢، وانظر: الأودية الداخلة إلى منطقة الحرم بالمدينة المنورة، د. محمود إبراهيم الدوعان، ص٢٣. والمعالم الأثيرة في السنة والسيرة، محمد محمد حسن شراب ص١٩٦.

(٢) هو بلال بن الحارث المزني، أبو عبد الرحمن: صحابي، شجاع، من أهل بادية المدينة، أسلم سنة ٥ هـ. وكان من حاملي ألوية (مزينة) يوم الفتح. وسكن موضعاً وراء المدينة يعرف بالأشعر. ثم شهد غزو إفريقية مع عبد الله بن سعد بن أبي سرح، فكان حامل لواء مزينة يومئذ، ومعه منهم أربع مئة مقاتل. وتوفي في آخر خلافة معاوية، عن ٨٠ عاماً. انظر: تهذيب التهذيب، ابن حجر العسقلاني. ١/ ٥٠٠.

(٣) انظر: المغانم المطابة، الفيروزآبادي ٢/٤٣٠، وانظر بحث: وادي العقيق، د. تنيضب بن عوادة الفايدي، مجلة مركز بحوث ودراسات المدينة المنورة العددان (٤١، ٤٢)، ١٤٣٦ / ٢٠١٥، ص ١٧٨.

(٤) انظر: المغانم المطابة ٢/٤٣٠.

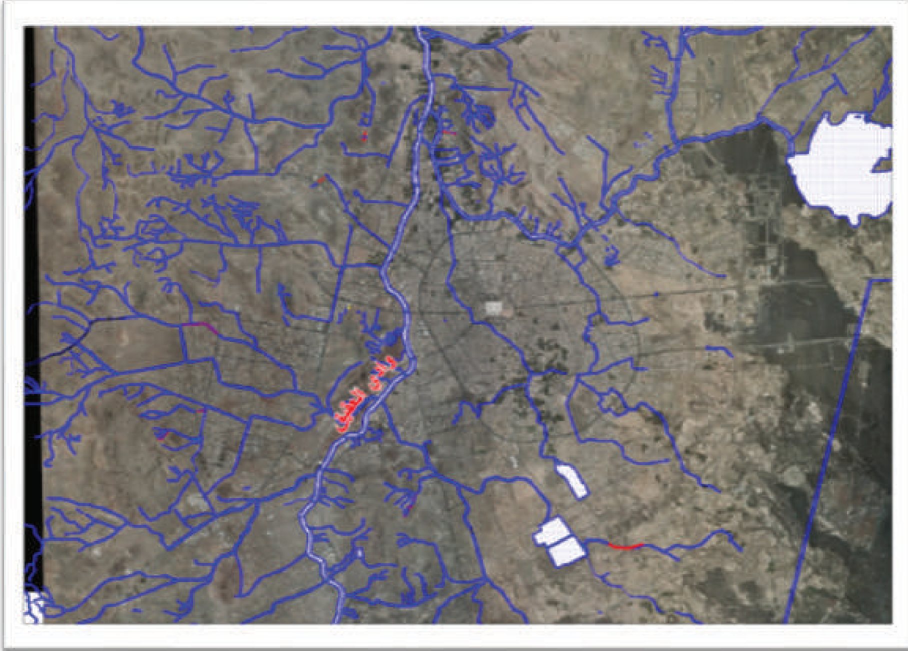
(٥) الدكتور تنيضب الفايدي، بحث وادي العقيق، مجلة مركز بحوث ودراسات المدينة المنورة عدد (٤١، ٤٢) ص ١٨٠.



١ - جمــاء تضارع، وهي: أقرب جهــة إلى المدينة ويقابلها إلى الشمــال: جماء أم خالد، ثم جماء العاقر[١].

وعلــى جنبات العقيق بعض المعالــم التاريخية كبئر عروة ومسجـد ذي الحليفة (الميقات) ومسجد القبلتين[٢].

ويمكن أن نعدّ العصر الأموي أزهى عهود وادي العقيق لما حظي من الرعاية والاهتمام.



خريطة (٢-١): مجرى وادي العقيق

(١) انظر السابق: ص ١٨٦.

(٢) انظر محمد علي كاتبي من معالم المدينة المنورة التاريخية، ص ٨٠.

المطلب الثالث: الأحاديث والآثار في وادي العقيق وفضائله:

١- تسميته بالوادي المبارك:

روى عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال: سمعت النبي ﷺ بوادي العقيق يقول: (أتاني الليلة آتٍ من ربِّي فقال: صَلِّ في هذا الوادي المبارك، وقل عُمرةٌ في حَجَّةٍ)[١].

وروت عائشة رضي الله عنها أن النبي ﷺ قال: (أتاني آتٍ وأنا بالعقيقِ فقال: إنك بوادٍ مباركٍ)[٢].

وروى عامر بن سعد بن أبي وقاص[٣] رضي الله عنهما قال: أن رسول الله ﷺ نام بالعقيقِ، فقام رجلٌ من أصحابه يُوقِظُه، فحال بينه وبينه رجلٌ من أصحابه، وقال: لا توقظه، فإن الصلاة لم تفته، فتجاذبا حتى أصاب بعضُ أحدهما رسول الله ﷺ فأيقظَه، فقال ﷺ: «ما لكما ؟». فأخبراه فقال: (لقد أيقظتماني، وإني لأراني بالوادي المبارك)[٤].

وأخرج أحمد[٥] في مسنده: عن سالم بن عبد الله بن عمر[٦] عن أبيه: أن النبي ﷺ أتى وهو في معرسه من ذي الحليفة في بطن الوادي، فقيل له: إنك ببطحاء مباركة، وقد أناخ بنا سالم بالمناخ الذي كان عبد الله ينيخ به، يتحرى معرَّسَ النبي ﷺ، وهو أسفل من المسجد الذي في بطن الوادي بينه وبين الطريق[٧].

٢- محبة النبي ﷺ لهذا الوادي:

وروى سلمة بن الأكوع رضي الله عنه[٨] قال: كنت أرمي الوحشِ وأصيدُها وأهدي لحمَها إلى

---

(١) صحيح البخاري، كتاب الحج، باب قول النبي ﷺ العقيق واد مبارك، حديث رقم (١٥٤٣).

(٢) مسند البزار ٥٨/٢، وقال الهيثمي في مجمع الزوائد ٤/ ١٣: رجاله رجال الصحيح.

(٣) عَامر بن سعد بن أبي وَقاص الزُّهْرِيّ الْقرشِي الْمدنِي، من ثقات التابعين مَاتَ سنة ١٠٤هـ انظر: رجال صحيح مسلم، ابن منجويه ٨٣/٢.

(٤) المدينة المنورة اقتصاديات المكان والسكان، عامر السيد حبيب ص٦١.

(٥) هو أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني. الفقيه والمحدث، صاحب المذهب، ولد ببغداد ونشأ بها، وكان من أكبر تلاميذ الشافعي ببغداد، تعلم على يد كثير من علماء العراق، بعد ذلك أصبح مجتهدًا صاحب مذهب مستقل، وبرز على أقرانه في حفظ السنة وجمع شتاتها، حتى أصبح إمام المحدثين في عصره، يشهد له في ذلك كتابه: المسند، الذي حوى نيفًا وأربعين ألف حديث، سجن أيام الخليفة العباسي المأمون، وعُذّب في محنة خلق القرآن، حتى خرج أيام المتوكل العباسي، توفي سنة ٢٣١هـ ببغداد. انظر: سير أعلام النبلاء، للإمام الذهبي، والأعلام، لخير الدين الزركلي ٢/١.

(٦) هو سالم بن عبد الله بن عمر بن الخطاب القرشي العدوي ، أبو عمر المدني الفقيه، هو أحد فقهاء المدينة السبعة من كبار التابعين، توفي سنة ١٠٦هـ انظر : سير أعلام النبلاء، شمس الدين الذهبي ٤٥/٤.

(٧) مسند أحمد ١٣٦/٢ ، وقال المحقق شعيب الأرناؤوط: إسناده صحيح، ورجاله ثقات رجال الشيخين غير سليمان بن داود الهاشمي.

(٨) هو سلمة بن عمرو بن الأكوع، واسم الأكوع: سنان بن عبد اللَّه. صحابي جليل، أول مشاهده الحديبيّة، وكان من الشّجعان، ويسبق الفرس عَدْوًا، وبايع النبيّ ﷺ عند الشّجرة على الموت، ونزل المدينة، ثم تحوّل إلى الرّبذة بعد قتل عثمان، وتزوّج بها وولد له، حتى كان قبل أن يموت بليال نزل إلى المدينة فمات بها سنة ٧٤هـ انظر: الإصابة، ابن حجر العسقلاني ١٢٧/٣.

رســول الله ﷺ، ففقدنــي رسولُ الله ﷺ فقال: (سَلَمَةُ أين تكــونُ ؟). فقلت: بَعدُ عليّ الصَّيدِ، يا رســول الله فإنما أصيدُ بصدورِ قناةَ من نحو ثيب. فقال: (أما لو كنت تصيد بالعقيق لسبقتك إذا ذهبت، وتلقيتك إذا جئت فإني أحب العقيق)[1].

وفــي رواية أخرى: كان سلمة يصيد الظباء فيهــدي لحومها لرسول الله ﷺ جفيفاً وطرياً، فافتقــده رســول الله ﷺ فقــال: (يا سلمةُ مالك لا تأتي بما كنت تأتــي به ؟)، فقال: يا رسول الله تباعــد علينــا الصيد، فإنما نصيدُ بثيب وصــدر قناةَ فقال: (لو كنت تصيدُ بالعقيــق لشيَّعْتُكَ إذا ذهبت، وتلقَّيتُكَ إذا جئتَ، فإني أحبُّ العقيق)[2].

٣- توصيته بالسكنى فيه:

وقال النبي ﷺ عن عرصة العقيق (نعم المنزلُ العَرَصَةُ لولا كثرة الهوام)[3].

وأخــرج ابــن زبالة[4]: خرج رســول الله ﷺ يوماً إلى العرصة من ناحيــة العقيق، فلما رآها قال: (لو علمنا هذه أولاً لكانت المنزل)[5].

روى عامر بن سعد بن أبي وقاص رضي الله عنهما قال: ركب رسول الله ﷺ إلى العقيق ثم رجع فقال: (يا عائشة، جئنا من هذا العقيق، فما ألين مَوطِئَه، وأعذبَ ماءَه). قالت: قلتُ يا رسول الله، أفلا ننتَقِلُ إليه ؟، قال ﷺ: (وكيف وقد ابتنى الناس)[6].

عمر بن الخطاب رضي الله عنه ووادي العقيق:

وروى ابــن شبه[7] عــن أبي غسان[8] قــال: أخبرني غير واحد من أهل المدينــة المنورة: أن عمــر رضــي الله عنه كان إذا انتهى إليه أن وادي العقيق قد سال قــال: اذهبوا بنا إلى هذا الوادي المبارك، وإلى الماء الذي لو جاءنا -جاء من حيث جاء- لتمسَّحنا به[9].

وأمــر عمــر بن الخطاب رضــي الله عنه بأن يُفرش المسجد النبوي فــي عهده بحصباءَ من

(١) أخرجه ابن زَبالة في أخبار المدينة ص٢٢١.

(٢) تاريخ المدينة، ابن شبه ١/٩٤.

(٣) أخرجه ابن زَبالة في تاريخ المدينة ص٢٢١.

(٤) هو مؤرخ المدينة محمد بن الحسن بن زبالة المخزومي المدني، قال السمهودي: هو أقدم من أرخ للمدينة. انظر: وفاء الوفا، السمهودي ٢/٥٥.

(٥) تاريخ المدينة، ابن زَبالة ص٢٢١.

(٦) المصدر السابق.

(٧) هو مؤرخ المدينة عمر بن شبه ابن عَبيدة بن زيد النُّميري نزيل بغداد، قال عنه ابن حجر: صدوق له تصانيف، مات سنة ٢٦٢هـ، انظر: تقريب التهذيب، ابن حجر العسقلاني ص٣٥١، رقم الترجمة: ٤٩١٨.

(٨) أَبُو غَسَّان الْكِنَانِي، اسْمه مُحَمَّد بن يحيى بن عَليّ بن عبد الحميد بن عبيد بن غَسَّان بن يسَار من أهل الْمَدِينَة. ترجم له ابن حبان في الثقات، انظر: الثقات، ابن حبان ٩/٧٤.

(٩) تاريخ المدينة لابن شبه ١ / ١٦٧.

وادي العقيق: احصبوا مسجد رسول الله ﷺ من هذا الوادي المبارك، يعني: العقيق[١].

روى ابن أبي شيبة[٢] قال: أول من ألقى الحصى في مسجد النبي ﷺ عمر بن الخطاب كان الناس إذا رفعوا رؤوسهم من السجود نفضوا أيديهم، فأمر بالحصى فجيءَ به من العقيق، فبُسِطَ في مسجد النبي ﷺ[٣].

روى ابن شبه: أن رسول الله ﷺ أقطع بلال بن الحارث المزنيَّ العقيقَ، وكتب له كتاباً نسخته:

«بسم الله الرحمن الرحيم: هذا ما أعطى محمدٌ رسول الله بلالَ بن الحارث، أعطاه من العقيقَ ما أصلح فيه معتملاً»

فلم يعمل بلال في العقيق شيئاً، فقال له عمر بن الخطاب رضي الله عنه في ولايته: إن قويتَ على ما أعطاك رسول الله ﷺ من معتملِ العقيق فاعتَمِله، فما اعتملت فهو لك، كما أعطاكه، فإن لم تعتمله قطَّعته بين الناس، ولم تحجره عليهم .

فقال بلال: أتأخذ مني ما أعطاني رسول الله ﷺ؟.

فقال له عمر رضي الله عنه: إن رسول الله ﷺ قد اشترط عليك فيه شرطاً.

فقطَّعه عمر بين الناس ولم يعمل فيه بلال شيئاً، فلذلك أخذه عمر رضي الله عنه منه[٤].

وفي رواية أخرى: جاء بلال بن الحارث المزني إلى رسول الله ﷺ فاستقطعه أرضاً، فقطعها له طويلة عريضة، فلما ولي عمر قال له: يا بلال إنك استقطعت رسول الله ﷺ أرضاً طويلةً عريضة قطعها لك، وأن رسول الله ﷺ لم يكن ليمنع شيئاً يُسأله، وإنك لا تطيق ما في يديك، فقال: أجل، قال: فانظر ما قويت عليه منها فأمسكه، وما لم تطق فادفعه إلينا نقسمه بين المسلمين، فقال: لا أفعل، والله شيء أقطعنيه رسول الله ﷺ، فقال عمر: والله لتفعلنَّ، فأخذ منه ما عجز عن عمارته فقسمه بين المسلمين[٥].

وانبنى على الحادثة الشهيرة حكم فقهي، قال ابن قدامة[٦] في المغني: «فصل: ولا ينبغي أن يقطع الإمام أحداً من الموات، إلا ما يمكنه إحياؤه؛ لأن في إقطاعه أكثر من ذلك تضييقا على

(١) أخرجه ابن النجار في الدرة الثمينة ص ١٥٤.

(٢) هو أبو بكر بن أبي شيبة عبد الله بن محمد بن إبراهيم بن عثمان العبسي، من حفاظ الحديث، من مصنفاته المفيدة: المسند؛ المصنف؛ التفسير؛ الإيمان، توفي سنة ٢٣٥هـ. انظر: الأعلام ١١٧/٤.

(٣) مصنف ابن أبي شيبة ٧/ ٢٦٣.

(٤) تاريخ المدينة لابن شبه ١ / ١٥٠، والأموال لأبي عبيد القاسم بن سلام ٣٦٨/١.

(٥) السنن الكبرى، البيهقي ١٤٩/٦.

(٦) هو عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي. فقيه محدّث، حجة في المذهب الحنبلي، له كتب كثيرة أشهرها: المغني في شرح الخرقي في الفقه، ويقع في عشرة مجلدات، توفي سنة ٦٢٠هـ. انظر: الأعلام ٦٧/٤.

الناس في حق مشترك بينهم، بما لا فائدة فيه. فإن فعل، ثم تبين عجزه عن إحيائه، استرجعه منه، كما استرجع عمر من بلال بن الحارث ما عجز عنه من عمارته من العقيق، الذي أقطعه إياه رسول الله ﷺ».

المطلب الرابع: قصور العقيق:

وقد عرف الصحابة والتابعون رضي الله عنهم فضل هذا الوادي، قال ابن النجار[١] في الدرة الثمينة:

«وَابتنَى بَعضُ الصحابةِ بالعقيق وَنَزَلوه، وكَذلِكَ جمَاعة مِنَ التابعينَ ومَنْ بَعْدَهم، وكانَ فيه القصورُ المُشيَّدة، والآبار العذبَة»[٢].

وقد كان في عصر من العصور مطمح أنظار الخلفاء والأغنياء والوجهاء والشعراء بما حوى من قصور أنيقة ومنتزهات لطيفة[٣].

ومن قصور العقيق الشهيرة على سبيل المثال لا الحصر[٤]:

١- قصر عروة بن الزبير[٥] بقرب بئره.

٢- قصر سكينة بنت الحسين[٦] المسمى بالزينبي.

٤- قصر مروان بن الحكم[٧].

٥- قصر سعيد بن العاص[٨] (هو الباقية أطلاله شاخصة دون سواه).

٥- قصر عنبسة بن سعيد بن العاص[٩] [١٠].

---

(١) هو محمد بن محمود بن حسن البغدادي، محب الدين، ابن النجار، حافظ مؤرخ، توفي سنة ٦٤٣هـ، انظر: سير أعلام النبلاء، ١٣١/٢٣.

(٢) الدرة الثمينة لابن النجار ص١٥٧.

(٣) آثار المدينة المنورة، عبد القدوس الأنصاري ص٢١٥.

(٤) المرجع السابق.

(٥) هو عروة بن الزبير بن العوام الأسدي القرشي أبو عبد الله: أحد الفقهاء السبعة بالمدينة. كان عالمًا بالدين، صالحًا كريما، لم يدخل في شيء من الفتن. وانتقل إلى البصرة، ثم إلى مصر فتزوج وأقام بها سبع سنين. وعاد إلى المدينة فتوفي فيها سنة ٩٣هـ وهو أخو عبد الله بن الزبير لأبيه وأمه. انظر: سير أعلام النبلاء ٤٢٥/٤.

(٦) سكينة بنت الحسين بن علي بن أبي طالب: نبيلة شاعرة كريمة، من أجمل النساء وأطيبهن نفساً، كانت سيدة نساء عصرها، تزوجها مصعب بن الزبير، وقتل، فتزوجها عبد الله بن عثمان بن عبد الله، فمات عنها، وتزوجها زيد بن عمرو بن عثمان بن عفان، فأمره سليمان بن عبد الملك بطلاقها، تشاؤما من موت أزواجها، ففعل. أخبارها كثيرة. توفيت سنة ١١٧هـ. انظر: سير أعلام النبلاء ٤٢٥/٤.

(٧) هو مروان بن الحكم بن أبي العاص بن أمية بن عبد شمس بن عبد مناف، أبو عبد الملك: خليفة أموي، هو أول من ملك من بني الحكم بن أبي العاص، وإليه ينسب (بنو مروان)، تولى المدينة من سنة ٤٢-٤٩هـ، قتل سنة ٦٥هـ. انظر: سير أعلام النبلاء ٤٧٦/٣.

(٨) هو سعيد بن العاص بن سعيد بن العاص بن أمية، الأموي القرشي: صحابي، من الأمراء الولاة الفاتحين. ربي في حجر عمر بن الخطاب. وولاه عثمان الكوفة وهو شاب، وولي المدينة في عهد معاوية إلى أن مات سنة ٥٩هـ. انظر: سير أعلام النبلاء ٤٤٤/٣.

(٩) هو عنبسة بن سعيد بن العاص بن سعيد بن العاص بن أمية: أبو أمية وأبو خالد الأموي المدني، كان جليس الحجاج، وثقه ابن معين وأبو داود والنسائي والدارقطني. انظر: تهذيب الكمال، المزي ٤٠٨/٢٢.

(١٠) وقد ذكر الدكتور تنيضب الفايدي ستة عشر قصراً على ضفاف العقيق وجنباته، انظر بحث العقيق، مجلة مركز بحوث

◇◇

المطلب الخامس: وادي العقيق في الشعر:

وقـد تغنى الشعراء بوادي العقيق واشتاقـوا وشوقوا المحبين، ومن اغتربوا عن المدينة على مر الأزمان، ووصفوا في شعرهم هواءه النقي وقصوره المنيفة[1].

فمن ذلك قول الشاعر:

لـيـت شِـعـري وأيـن مـنـي لـيـت؟ | أعـلـى الـعـهـد يَـلْـبَـنٌ فـبِـرامُ؟
أم كـعـهـدي الـعـقـيـقُ أم غـيَّـرتـهُ | بـعـدي الـحـادثـاتُ والأيـام
ولـحـي بـيـن الـعـرصـتـيـن وسـلـع | حـيـث أرسـى أوتـادَه الإسـلامُ
كـان أشـهـى إلـيَّ قـربَ جـوارٍ | مـن نـصـارى فـي دورهـا الأصـنـام

وقال آخر في قصر سعيد بن العاص وأن ذلك أشهى إلى نفسه من أبواب دمشق وحدائقها:

القصرُ فالنخلُ فالجمّاءُ بينهما | أشهى إلى النفس من أبوابِ جَيْرون
إلـى الـبـلاطِ فـمـا حـازت قـرائـنـه | دُور نـزحـن عـن الفحشاء والـهـون

وقال آخر:

أهـوى الـبـلاط فـجـانـبـيـه كـلـيـهـمـا | فـالـعـرصـتـيـن إلـى نـخـيـل قـبـاء

وقال آخر وقد ذكر مواضع كثيرة في المدينة المنورة يفضلها على حمص وحدائق الشام:

لـعـمـرك لـلـبـلاطُ وجـانـبـاه | وحـرةُ واقـم ذاتُ الـمـنـارِ
فـجـمَّـاءُ الـعـقـيـقِ فـعـرصـتـاهُ | فـمـضـيُ الـسـيـل مـن تـلـك الـحـرارِ
إلـى أحـدٍ فـذي حـرضٍ فـمـبـنـى | قـبـابِ الـحـيِّ مـن كَـنَـفَـي صِـرارِ
أحـبُّ إلـي مـن ريـح وبـصـرى | بـلا شـكٍّ عـلـيَّ ولا تَـمـارِ
ومـن قَـريـاتِ حـمـصَ وبـعـلـبَـكٍّ | لـو انِّـي كـنـتُ أُجـعَـلُ بـالـخـيـارِ

ودراسات المدينة المنورة عدد (٤١،٤٢) ص ١٩٣.

(١) الدر الثمين في معالم دار الرسول الأمين، غالي الشنقيطي ص٢٣٤.







صورة ١-١: وادي العقيق أثناء سيلانه

المبحث الثاني: الأثر الاقتصادي للأودية في المدينة المنورة

المطلب الأول: آثار الأودية الاقتصادية بالمدينة المنورة عمومًا

يرتبـط التطـور الاقتصادي في بلد ما بتأمين الكميات الكافية مـن الماء، ولا سيما بالنسبة للقطاعات الأساسية للاقتصاد الوطني، سواء الزراعية منها أم الصناعية.

وإن توفير المياه النقية الصالحة للشرب والزراعة وسائر شؤون الحياة بالدرجة الكافية، له دور في التنمية الاقتصادية؛ لأنه في حالة نقص مياه الشرب وعدم توافرها بالدرجة المطلوبة، أو عدم نقائها يعني حصول جانب من السكان على مياه غير نقية أو ملوثة، تسهم في ضعف المستوى الصحي وبالتالي إلى ضعف القوة الجسمية والعقلية، مما ينجم عن ذلك ضعف الإنتاج كمًا ونوعًا.

فعلاقـة المـوارد المائية بالتنميـة الاقتصادية علاقة سببية طرديـة، إذ كلما زادت الموارد المائية زادت التنمية الاقتصادية، وكلما نقصت نقصت[١].

اقتصاد المدينة المنورة:

تتمتـع منطقة المدينة المنورة، ممثلة في مركزها المدينة المنورة والمراكز الإدارية التابعة لها، ومحافظات ينبع وبدر ومهد الذهب والحناكية وخيبر والعلا بموارد اقتصادية عديدة ومتنوعة، ويُظهـر التقسيم الإداري للمنطقة توزيعاً للمـوارد الاقتصادية، التي تتمتع بها المنطقة لحد كبير، فمحافظتا مهد الذهب والحناكية تعدّان الأغنى بالموارد التعدينية ضمن مناطق المملكة الأخرى، بينمـا تتخصص محافظة العلا في السياحـة والآثار التاريخية للأقوام التي سلفت، في حين تمثل محافظتا خيبر والعلا معاً المورد الزراعي الأغنى من بين بقية محافظات المنطقة، أما محافظتا ينبع وبدر فتمثلان الموارد السياحية، المعتمدة على الشواطئ البحرية الرملية الممتدة، كما تمتلك هاتـان المحافظتان مناطـق كبيرة لصيد الأسمـاك، وأهم من ذلك تعدّ ينبـع مركزاً للصناعات الثقيلـة بالمنطقة، هذا ويعتبـر مجمع (بتروكيماويات) ينبع الصناعيـة ثانيَ أكبر مجمع صناعي بالمملكة بعد الجبيل. ويوضح الرسم التالي توزيع الموارد الاقتصادية على محافظات المنطقة[٢].

(١) انظر: المياه وأثرها في تحقيق التنمية في الاقتصاد الإسلامي. محمد إبراهيم البنجابي، ص٦٥.

(٢) انظر: تقرير صادر عن الغرفة التجارية بطلب من الباحث.



شكل ١-٢: توزيع الموارد الاقتصادية على محافظات منطقة المدينة المنورة

يقوم اقتصاد المدينة المنورة على أربعة نشاطات رئيسة وهي: الزراعة، والتجارة، والخدمات الفندقية، والصناعة.

أولاً: الزراعة:

المدينة كانت ما قبل الإسلام إحدى الواحات الزراعية المحدودة في بلاد الحجاز، وقد ارتبط قيام وتطور هذه المدينة منذ ذلك وازدهار الزراعة فيها ارتباطاً وثيقاً بخصائص موقعها المميزة، فوجودها وسط منطقة رسوبية، محاطة بالجبال والحرات من معظم جوانبها المختلفة، وفَّر لها حماية طبيعية من العواصف الرملية والترابية، إضافة إلى موقعها على درب القوافل القادمة من الشام إلى اليمن ووفرة مياهها -نسبياً في تلك الفترة- وجودة تربتها، كانت عوامل أساسية في ازدهار الزراعة فيها.

وكانت المدينة في صدر الإسلام وحتى فترة ضعف الدولة العباسية (نهاية القرن الثالث الهجري) تنتج إنتاجاً وفيراً من الفواكه والتمور والشعير والخضروات ونباتات العطارة والبرسيم، كما تنتج كفايتها من الحبوب، وخاصة القمح والشعير[1].

وشهد وادي العقيق ازدهاراً زراعياً كبيراً تلك الفترة، ثم ضعف الاهتمام وساءت الأحوال الاقتصادية، وهجرها كثير من سكانها، فانكمشت مساحة المنطقة العمرانية والمساحة المزروعة، وتعرضت لهجمات الأعراب المحيطين بها، مما دفع بأهلها إلى بناء السور، وظلّ ملازماً لها أكثر

(١) انظر: المدينة اقتصاديات السكان، عامر السيد حبيب ص٦٦.

من ألف سنة[١]، وسأتحدث عن هذا الموضوع بتوسع في مبحث آثار وادي العقيق الاقتصادية.

ولم يتغير هذا الوضع إلا عام ١٣٤٤/١٩٢٥م في العهد السعودي الزاهر، مع استتباب الأمن ودخـول المدينـة في عهد جديد، ومع زيادة عائدات النفط ازدهرت الزراعة التي أهملت من قبل، وتم استصلاح أراض زراعية جديدة.

وكان من أهم خطوات الدولة لتشجيع الزراعة:

١- إقامـة السدود لأهداف منها الحـد من الفيضانات وتنظيم الاستفادة من المياه، وتغذية موارد المياه الجوفية التي تعمد عليها الزراعة.

٢- تقديم الإعانات والقروض لشراء الآلات الزراعية وحفر الآبار.

٣- توزيع الأراضي البور على الراغبين في الاستثمار الزراعي.

٤- تقديم الإرشاد الزراعي والخدمات الزراعية[٢].

تقـع غالبيـة المناطق الزراعية في جنوبي المدينة، حول أوديـة رانوناء وبطحان، التي يطلق عليها «عالية المدينة»، وأهم قراها الزراعية: قباء وقربان والعوالي، وفي شمالها وشمالها الغربي وادي العقيـق وما حوله: العيـون، والعرصة، والجـرف والقبلتين،.. ورغم أن الكتلـة العمرانية قد طغـت علـى معظم هذه الأماكـن، إلا أنه تم استصـلاح أراضٍ جديدة على أطـراف المدينة وفي الأودية والمناطق المجاورة[٣].

وفي العهد السعودي واكبت الزراعة الأنشطة الاقتصادية الأخرى في النهضة، لكنها شهدت تغيـراً في المواقع والتقنية، فالتوسع العمراني داخل المدينـة أتى على مزارع شهيرة واسعة، بدءاً بالمـزارع المعروفة بصدقات رسول الله صل الله عليه وسلـم، ووصولاً إلى عدد من بساتين قباء، ولكن بالمقابل ظهرت مِزارع أخرى، بعيدة عن العمران، حُفرت فيها الآبار الارتوازية، واسْتُخدمت أدوات الري الحديثة، وأُنشئت البيوتُ المحميِّة، وطُبقت قواعد الزراعة الحديثة، واسُتقدمت الأيدي العاملـة من بعض الدول العربية والإسلامية للعمل فيهـا، وأسهمت الدولة بمساعدتها السخية في ظهـور عشرات المزارع الناجحة، فبلغت مساحـة الأرض المزروعة وفق إحصائية عام ١٤٣٠هـ./ ٢٠١٠م (٢٦٩١٨) هكتاراً، توفر لأهل المدينة وزوارها الخضر والفواكه الطازجة، وبلغت المساحة المزروعة بأشجار النخيل ١٨٥٠٢ هكتاراً، وبلغ عدد أشجار النخيل فيها ٣٠٥,٥٠٣شجرة، أنتجت في ذلك العام ١٤٩,٩٢٤ طناً من مختلف أنواع التمور التي اشتهرت بها المدينة المنورة[٤].

---

(١) انظر: آثار المدينة المنورة، عبد القدوس الأنصاري ص١٢٢.

(٢) انظر: مناخ المدينة المنورة، سيد طلبة ص٢١٠.

(٣) انظر : مناخ المدينة المنورة، سيد طلبة ص٢١١.

(٤) «المدينة المنورة عاصمة الثقافة الإسلامية»، الأمانة العامة للمناسبة، تم الوصول إليه في ٠١ يناير ٢٠١٧، http://www.madina2013.com.

◇◇

المحاصيل الزراعية بالمدينة:

أهـم ما يـزرع بالمدينة هو النخيل، وبلغ أنواع التمور بالمدينة عـدداً كبيراً، ومن أشهرها: العجوة، والبرني، والروثانة، والعنبر، والشلبي، والصفاوي، والحلوة، والبيض، والخشبي والشقرة، والربيعة، والسكرية، واللونة، وغيرها[١].

وتقـوم بعض الصناعات في المدينة على منتجات النخيل في صناعة البناء، وبعض الأدوات المنزلية.

وقـد بلغ عدد النخيل المثمر عـام ١٩٩٢م ١٣٠,٠٠٠ نخلة، تنتج أكثر من ٦٠,٠٠٠ طن من التمور سنوياً، وبلغ عدد مزارع النخيل أكثر من ٧,٠٠٠ مزرعة منتجة للتمور[٢].

ويعـدّ إنتاج التمور بالمدينة نشاطاً اقتصادياً مهماً حيث يفد للمدينة ملايين الزوار كل سنة يحملون معهم كميات من أصناف تمور المدينة كهدايا وذكرى من مدينة الرسول ﷺ.

يأتـي بعـد التمـور: العنـب حيث بلغ مـا مساحتـه ١٥٪ من مساحـة المحاصيـل الزراعية بالمدينـة[٣]، ثـم الرمان، والبطيخ، والتيـن، والليمون، وبقية الخضروات مـن باذنجان وفاصوليا وقثـاء، وفلفل وطماطـم وكوسا، وخيار وملوخيـة وبامية، وجرجير وكراث وبصـل، والورقيات من بقدونس ورجلة وكزبرة ونعناع حساوي ومغربي والدوش والنوامي، والأعلاف كالبرسيم[٤].

شكلت نسبة المحاصيل الزراعية بالمدينة عام ١٩٩٢م ٥٧٪ من النخيل والفاكهة، والحبوب ٢٥٪ خضروات ٧٪ والأعلاف ١١٪[٥].

---

(١) انظر: المدينة المنورة، محمد صالح البليهشي ص١١٠.

(٢) انظر: مناخ المدينة المنورة، سيد طلبة ص٢٣٧.

(٣) المرجع السابق.

(٤) انظر: المدينة المنورة، محمد صالح البليهشي ص١١٠.

(٥) انظر: مناخ المدينة، سيد طلبة ص٢٣١.

جدول ١-٢ [١]

المساحة المحصولية لبعض المحاصيل الزراعية بالمدينة المنورة من عام ٢٠٠٦م إلى عام ٢٠١٠م (بالطن)

	٢٠٠٦	٢٠٠٧	٢٠٠٨	٢٠٠٩	٢٠١٠
محصول الحبوب	٣١٥٢	٢٩٥٣	٢٤٣١	٨٦٧	٣٥٨
محصول الخضروات	٢٦٥٠٠	٢٨٥٧٣	٢٩٩٠٢	٤٦٢١٣	٢٥٨٤٦
محصول الفواكه	١٦٠٢٩٨	١٦٧١٦١	١٦٣٩٤٦	١٦٥٢٣٥	١٧٠٣٧٦
محصول الأعلاف	١٦٠٢٩٨	١٦٧١٦١	١٦٣٩٤٦	١٦٥٢٣٥	١٧٠٣٧٦

ويبدو أن لقلة الأمطار أثراً كبيراً في الزراعة، فمع قلة الأمطار وارتفاع معدلات التبخر بسبب الحرارة، وتملح التربة، تنقص القيمة الفعلية لهذا القدر الضئيل والمتذبذب من الأمطار[٢].

وأصبح الاعتماد الكلي على المياه الجوفية الآبار بنوعيها العادية والارتوازية، بنسبة ١٠٠٪ وسيتم تناول ذلك بالتفصيل في المبحث الخاص بالأثر الاقتصادي للآبار.

ثانياً: التجارة:

كانت التجارة بالمدينة النشاط الثاني بعد الزراعة، فموقعها على الطريق بين الشام واليمن، وطبيعتها الزراعية تجعلها محطة استراحة وتموين، وفي الوقت نفسه مركزاً لتبادل بعض السلع مع أهلها. وقد ظهرت الأسواق فيها قديماً، وتوزعت في جهاتها الأربع (سوق الجرف أو زبالة، وسوق حباشة أو بني قينقاع، وسوق الصفاصف والعصبة، وسوق مزاحم)، وهذه الأسواق أرض فضاء يفد إليها التجار في الصباح، ومن يسبق إلى مكان يضع فيه سلعته فيبيع ويشتري إلى المساء، ويحمل ما تحصل لديه أو بقي إلى بيته ليعود في اليوم التالي. وليس فيه بناء مخصص لأحد، وعندما جاء اليهود بنى بنو قينقاع الدكاكين في سوق حباشة، وسمي باسمهم، وبقيت الأسواق الأخرى فضاء، وقد أدخل اليهود المعاملات الربوية إلى التجارة، كما أدخلوا تجارة المصوغات والصرافة. وعندما هاجر المسلمون إليها، وكان معظمهم تجاراً، تعاملوا في أسواقهم المحلية ثم اختط رسول الله ﷺ سوق المناخة وصار السوق الرئيسة للمدينة على مدى قرون طويلة. وألغيت المعاملات الربوية، وتحولت الطريق التجارية عنها إلى ساحل البحر حتى فتحت مكة، ثم عادت إليها دون أن يلغى الطريق الساحلي. وقد نشطت التجارة في أواخر العهد النبوي، وفي العهد الراشدي، وظهرت القوافل التجارية الكبيرة التي كان يمولها بعض الصحابة دون أن يسافروا، كقوافل عبد الرحمن بن عوف، وعثمان بن عفان، وبعض الأنصار، وكان بعضها حمولته ألف جمل.

---

(١) انظر: الكتاب الإحصائي الزراعي السنوي ١٤٣٢هـ=٢٠١١م الصادر عن وزارة الزراعة ص١٦.

(٢) انظر: مناخ المدينة، سيد طلبة ص٢٢٣.

وأهـم ما تحمل إلى المدينة الأقمشة، والثياب، والزيـت، والقمح، والعطور، والجواهر، والأسلحة، والرقيـق.. إلـخ. وكانت تعود من المدينة بالتمـور، والشعير وبعضـ الأدوات المنزلية، يضاف إلى ذلك قبل الإسلام المصوغات التي كان يصوغها بعض اليهود.

وفـي العصر الأموي استمـرت التجارة في نشاطها، رغم تحول مركـز الخلافة من المدينة إلــى دمشق، وبسبب تحسن الأحوال الاقتصادية، ووفرة المال لـدى فئة موسرة، ووصلت منتجات المدينـة إلى بلدان عـدة مثل الهنـد، وفارس، وبخارى، ومصـر، واستفادت المدينـة من مواسم الزيـارة حيـث كان بعضهم يحمل بجمل سلعاً من بلاده البعيدة، فيبيعهـا في المدينة أو مكة. ومع تقلصـ دور المدينة في العصر العباسي، واقتصرت التجارة فيها بعد ذلك على التجارة الإقليمية المحليـة، ومنذ بدايـة العهد السعـودي الزاهر وشق الطـرق السريعة بينها وبيــن الرياض وجدة انتعشت الحركة التجارية بها[1].

وبـدأت المدينــة تنمو وتظهر معها أسواق تـزداد سنة بعد سنة، ونشطـت الحركة التجارية لاستتبـاب الأمـن، ثـم قفزت قفزة واسعـة بعد أن ظهر النفـط في المملكة، وبلغ عـدد السجلات التجارية الصادرة من أمانة المدينة المنورة في ١/٣/١٤٣٤ هـ ١٣/١/٢٠١٣ م (٣١٥٦٦) سجلاً لمحلات تجارية وصحية مختلفة[2].

تمثـل المدينة المنورة أحد المراكز التجارية الرئيسة بالمملكة نظراً لوجود المسجد النبوي الــذي يؤمـه ملايين الزائرين، وخاصة فـي موسمي الحج والعمرة، مما يهيـئ رواجاً تجارياً مهماً ويخلـق سوقاً استهلاكيا كبيـراً بالمنطقة، لذا فإن قطاع التجارة في منطقـة المدينة المنورة يعدّ أحـد القطاعـات المؤثرة فـي حركة النمو الاقتصـادي مؤهلاً ضمن القطاعـات الأخرى لإحداث تنمية حقيقية بالمنطقة.

وتشير الإحصائيات إلى أن إجمالي عدد المنشآت التجارية العاملة بمنطقة المدينة المنورة حتـى عام ٢٠١٣م بلغت حوالي ٦٤ ألف منشأة تجاريـة، تعمل في مختلف أوجه الأنشطة التجارية، وذلـك بحسب التقرير الاقتصادي لمنطقة المدينة المنورة، الصادر عن الهيئة العامة للاستثمار ٢٠١٤م، ويمثـل هـذا العدد من المنشآت حوالـي ٥،٤٪ من إجمالي المنشـآت التجارية بالمملكة، الــذي يبلغ ١،١٩ مليون منشـأة، وطبقًا للتقرير نفسه فإن متوسط نسبـة الزيادة السنوية في عدد المنشآت التجارية العاملة بمنطقـة المدينة المنورة، خلال الفترة (٢٠٠٤-٢٠١٣م) بلغت حوالي ٦٪[3].

---

(١) مكة والمدينة في الجاهلية، أحمد الشريف ص١٢١، والمدينة المنورة اقتصاديات المكان والسكان، عامر السيد حبيب ص١٩٦.

(٢) نقلا عن موقع المدينة المنورة عاصمة الثقافة الإسلامية.

(٣) تقرير صادر عن الغرفة التجارية بطلب من الباحث.

ثالثاً: الخدمات السياحية والفندقية:

وجود المسجد النبوي الشريف، وقبر الرسول ﷺ، وصحابته الكرام في هذه المدينة، ووقوع كثير من أحداث السيرة العطرة في أنحائها، وكونها عاصمة الإسلام الأولى، جعل لهذه المدينة مكانة كبيرة في قلوب كل المسلمين.

يزورها كل سنة الملايين من الزوار طلباً للصلاة في مسجدها، وزيارة معالم آثار السيرة النبوية.

وقد زارها في سنة ١٣٩٣هـ/١٩٧٣م نحو مليون شخص أنفقوا ٣٣٦ مليون ريال سعودي[١].

كما تتوافر الكثير من عناصر الجذب السياحي، ذات الخصائص المتباينة بالمحافظات الأخرى بالمنطقة، حيث تتوفر العديد من المعالم الإسلامية والتاريخية في العلا والحجر (مدائن صالح) وخريبة الحجر، التي سكنها الثموديون، وموقع خيف زهرة شمال الخريبة، بالإضافة إلى وجود العديد من السدود القديمة مثل سد الحصيد وسد معاوية بن أبي سفيان بوادي الخنق وسد زانوبا جنوب المدينة المنورة، كما تتميز المنطقة بسواحلها الممتدة على البحر الأحمر التي تصلح للسياحة البحرية، إضافة إلى المرتفعات والجبال التي يمكن أن تمارس فيها السياحة الجبلية مثل جبلي أدقس والفقرة.

أما بالنسبة لقطاع الفنادق، فطبقاً لإحصاءات الهيئة العامة للسياحة والآثار، تمتلك منطقة المدينة المنورة (٢٤٩) فندقاً مرخصاً، تتوزع بين المدينة المنورة وينبع والعلا بواقع (٢٣٩) فندقاً في المدينة، ٨ فنادق في ينبع، وفندقين في العلا، كما يوجد بالمنطقة ٩١ وحدة سكنية مفروشة مرخصة، تتوزع أيضا بين المدينة المنورة وينبع والعلا، ويوضح الجدول المرفق تفاصيل قطاع الإيواء بمنطقة المدينة المنورة[٢].

---

(١) المدينة المنورة اقتصاديات المكان والسكان، عامر السيد حبيب ص١٩٤.

(٢) تقرير صادر عن الغرفة التجارية بطلب من الباحث.

جدول ٢-٢ [١]

قطاع الفنادق بمنطقة المدينة المنورة حتى نهاية عام ٢٠١٣م

بيان	المدينة المنورة	ينبع	العلا	الإجمالي
عدد الفنادق المرخصة	٢٣٩	٨	٢	٢٤٩
عدد الوحدات السكنية المرخصة	٥٥	٣٤	٢	٩١
عدد الغرف للفنادق	٤٨٨٥٦	٦٤٨	٨٨	٤٩٥٩٢
عدد الغرف للوحدات السكنية	٤٥٥٨	٦٨٦	٤٨	٥٢٩٢

وفي ظل مشروع توسعة المسجد النبوي الشريف الأخيرة، وتطور المنطقة المركزية، فإنه سيتضاعف حجم الزوار إلى أضعاف مضاعفة.

وهناك دراسات وخطط تمت بناءً على تصورات لرؤية مستقبلية، تمتد حتى عام ٢٠٥٠ م، حيث تبين وفقاً لمعطيات الأرقام والتحليل الإحصائي والاستقرائي للمعلومات، أن عدد الزوار من داخل المملكة وخارجها سيتجاوز ال ٥٦ مليون زائر، ٦٧٨ , ٥٦ مليون بحلول عام ٢٠٥٠م الأمر الذى يستدعي طلباً عالياً للخدمات كافة، وهو ما يجعل باب الاستثمار واسعاً جداً في هذا القطاع[٢].

رابعاً: الصناعة:

عَرفت المدينة المنورة منذ القدم صناعات أولية، تسد الحاجة المحلية أو قسماً منها، تعتمد على المواد الأولية الموجودة في البيئة، كصناعة أبواب البيوت والنوافذ، والفؤوس ورؤوس الرماح والسيوف والقدور والصحون، وبعض الأدوات المعدنية، المستخدمة في الزراعة وصناعة الحلي (الصياغة).

وفي العهد النبوي نشطت هذه الصناعات؛ نتيجة هجرة المسلمين إليها، وازدياد الطلب على منتجاتها، كما ازداد عدد الحرفيين الآخرين كالخياطين، والدباغين والخرازين والصباغين، وغيرهم، واستمرت الصناعة والحرف بالنمو في العهد الراشدي، ومع ازدهار الحياة المدنية في العهد الأموي، كثر الحرفيون، وأسهموا في التقدم العمراني، واستمر الأمر على ذلك حتى اوائل العصر العباسي، ولكنه بدأ يتغير مع تقلص العمران. واضطراب الأمن داخل المدينة، وعلى الطرقات المؤدية إليها.

وفي بداية العصر الحديث نشطت الصناعات الصغيرة في المدينة، ولكن ليس بالقدر الذي

(١) المصدر: الهيئة العامة للسياحة والآثار.

(٢) مقال بعنوان: خريطة اقتصادية تقرأ احتياجات (٥٦) مليون زائر للمدينة المنورة، مقال نشر بجريدة الرياض الأربعاء ١٦ شعبان ١٤٣٦ هـ - ٣ يونيو ٢٠١٥م - العدد ١٧١٤٥.



نشطت فيـه التجارة، فقد غطت السلع الواردة معظم احتياجـات الناس، ولم تتح الفرصة لإنشاء صناعات مهمة، بسبب مداهمة الحرب العالمية الأولى واضطراب الأحوال في المدينة.

ومنـذ بدايـة العهد السعودي الحالي بـدأ الحال يتغير، فقد نشطـت المصانع الصغيرة أول الأمـر، وأنشأت مدرسة دار الأيتام قسماً خاصاً لتعليم طلابها الحرف، وأقامت لهم ورشاً إنتاجية أسهمـت في سد حاجة أهـل المدينة من بعضـ المصنوعات، زمن الحرب العالميـة الثانية، ومع استتبـاب الأمن وبدء الازدهار في جوانـب الحياة الأخرى. بدأت الصناعة تتطور، ثم قفزت قفزة واسعة بفضـل الله ثم بالمساعدات السخية التي قدمتها الدولة لأصحاب المشروعات الصناعية، وأنشئـت مدينة صناعيـة متقدمة في منطقة آبار علي، ووزعت الأراضـي على الراغبين في إنشاء المصانـع والورش الحديثة بأسعار رمزية، ووُفرت لها جميـع الخدمات اللازمة، فظهرت مصانع للمنتجـات البلاستيكية والسجاد وبعض المنسوجات الأخرى، والأدوات الكهربائية، وبعض المواد الكيميائيـة، وخاصة مواد التنظيف، فضلاً عـن الصناعات الغذائية، وفي مقدمتها صناعة تعليب التمـور والحلويـات، وتجهيز الوجبـات الغذائية للحجـاج والزائرين، التي توفر مئـات الآلاف من الوجبـات اليوميـة، في مواسـم الحج والزيـارة، بعيداً عن المسجـد النبوي والمنطقـة المركزية المحيطـة به، حفاظاً على السلامـة ونظافة البيئة، وقد بلغ عدد المصانـع المسجلة في المنطقة الصناعية للمدينة المنورة حسب إحصائية عام: (١٤٣٣هـ/ ٢٠١٢ م) (١٢٢) مصنعاً[١].

توفـر المدينة المنورة مركـزاً للصناعات المتوسطة والصغيرة، فـي حين توفر ينبع مركزاً للصناعـات الثقيلة، وأحد أهم المراكز الصناعية علـى المستوى الوطني، وخلال الفترة الأخيرة شهـد القطاع الصناعي بمنطقة المدينة المنورة تطورًا كبيـراً، فلقد ساهمت عدة عوامل بصورة مباشرة في تكوين الواقع الصناعي للمنطقة وتنمية مقوماته ووصوله إلى الواقع الذي هو عليه في الوقت الحاضر. من أبرز هذه العوامل:

- منطقة المدينة المنورة غنية بالكثير من الثروات الطبيعية، خاصةً في قطاع التعدين، وهذا بدوره ساهم في قيام بعض الأنشطة الإنتاجية وتطورها.
- ساهمـت كذلـك عملية التخطيط الوطنية، في توطن بعض الصناعات الأساسية، التي جـاءت نتيجـة لقيـام مدينة ينبـع الصناعية، ثانـي أكبر مركـز صناعـي بالمملكة، بعد مدينة الجبيل.
- مكانة المدينة المنورة الدينية التي ساعدت على إيجاد المناخ التجاري الذي أسهم وما زال يسهم في استقطاب الصناعات الاستهلاكية، والخدمية المختلفة.

وطبقًـا لإحصـاءات وزارة التجـارة والصناعـة، نجد أن عـدد المصانع المنتجـة بمنطقة المدينة المنورة حتى نهاية عام ٢٠١٤م، بلغ (٢٠٦) مصنعاً، وهو ما يمثل نحو ٣٪ من العدد الكلي

(١) نقلاً عن موقع المدينة المنورة عاصمة الثقافة الإسلامية.

للمصانع بالمملكة، ويبلغ إجمالي حجم التمويل بهذه المصانع ما يقارب (٩٠ مليار) ريال سعودي، بمــا يعادل (٩٪) من حجم التمويل للأنشطة الصناعية بالمملكة، وتستوعب هذه المصانع حوالي (٣٥ ألـف) عامل، أي نحو (٣,٧٪) من حجم العمالة الصناعيــة بالمملكة. ويوضح الجدول رقم (٣-٢) عــدد المصانع المنتجة، بمنطقة المدينة المنــورة، حسب الأنشطة الصناعية المختلفة، حتى نهاية عام ٢٠١٤م[1].

جدول ٣-٢

المصانع بمنطقة المدينة المنورة حسب الأنشطة الصناعية الرئيسية حتى نهاية عام ٢٠١٤م

رقم التصنيف	النشاط الصناعي	عدد المصانع	حجم التمويل (مليون ريال)	عدد العمالة
١١	صنع المشروبات	١٠	١٢٨،٦٧	١١٥٥
١٣	صنع المنسوجات	٥	١٧٦،١٧	٤٩٥
١٤	صنع الملبوسات	٣	٢٣،٦	٥٩٦
١٥	صنع المنتجات الجلدية والمنتجات ذات الصلة	٣	٤٩،٢٩	٤٥٠
١٠	صنع المنتجات الغذائية	٢٩	١٧٦٦،٩٢	٣٥١٢
١٦	صنع الخشب ومنتجات الخشب والفلين، باستثناء الاثاث؛ صنع أصناف من القش ومواد الضفر	٢	٤٣،٥	١٠٢
١٧	صنع الورق ومنتجات الورق	٥	١٢٥،٥٥	٤٠٠
١٨	الطباعة واستنساخ وسائط الإعلام المسجلة	٠	٠	٠
١٩	صنع فحم الكوك والمنتجات النفطية المكررة	٧	٢٠١٧٢،٠٣	٢٨٠٨
٢٠	صنع المواد الكيميائية والمنتجات الكيميائية	٣٠	٥٥،١٩٦،٠١	٧٩٦٣
٢١	صنع المنتجات الصيدلانية الأساسية والمستحضرات الصيدلانية	٠	٠	٠

(١)



٢٢	صنع منتجات المطاط واللدائن	٢٢	٥٩٤،٧٥	١٩٣٥
٢٣	صنع منتجات المعادن اللافلزية الأخرى	٦٣	٨٣٨٦،٩٤	٩٥٠٨
٢٤	صنع الفلزات القاعدية	٦	٢٣٠٧،٥٦	٢٢٨٥
٢٥	صنع منتجات المعادن المشكلة، باستثناء الآلات والمعدات	١٥	٢٩٦،١٦	٢٥٩٤
٢٦	صنع الحواسيب والمنتجات الإلكترونية والبصرية	٠	٠	٠
٢٧	صنع المعدات الكهربائية	٤	٣٢٥،٠٥	٤٥٩
٢٨	صنع الآلات والمعدات غير المصنفة في موضع آخر	١	٤٩،٤	١٤٦
٢٩	صنع المركبات ذات المحركات والمركبات المقطورة ونصف المقطورة	٠	٠	
٣٠	صنع معدات النقل الأخرى	٠	٠	٠
٣١	صنع الأثاث	١	١،٨	٤٥
٣٢	الصناعات التحويلية الأخرى	٠	٠	٠
٣٣	إصلاح وتركيب الآلات والمعدات	٠	٠	٠
	المجموع	٢٠٦	٨٩٦٤٣،٤	٣٤٤٥٣

المصدر: وزارة التجارة والصناعة-الإحصائيات الصناعية حتى نهاية عام ٢٠١٤م

المطلب الثاني: آثار وادي العقيق الاقتصادية بالمدينة المنورة:

وادي العقيـق هو مـن الأودية الكبيرة في المدينة المنورة، طوله يبلغ ٨٢ كلم، ويغطي حوض تصريفـه مساحة قدرهـا ٣٣١٥ كيلو متر مربع، ويميـل حوض وادي العقيق إلـى الاستطالة، وتقع منطقته العليا عند جبل قدس، في وادي الفرع، على بعد ٨٢ كلم جنوب المدينة، ممتداً من جنوب المدينة إلى شمالها مجتمعاً مع أوديتها الأخرى.

وأعلـى نقطـة ارتفـاع لمنسوب الحوضـ تصل إلى ٢٣٦٢م فـي الجزء الجنوبـي الغربي من الحوضـ، عند جبـل ورقان، وأدنى نقطة ارتفاع عند منطقة مجمـع الأسيال، شمال المدينة تصل

إلى حوالي ٥٤٥م، وتعد هذه المنطقة مستوى قاعدة محلية لأودية المدينة[١].

ويعد وادي العقيق من الأودية منخفضة التصريف، الأمر الذي يساعد على الاحتفاظ بأكبر قدر من المياه المخزونة[٢].

النشاط الاقتصادي للعقيق:

كان للعقيق -كما تذكر كتب التاريخ والسير- أثر مهم جداً في النشاط الاقتصادي والسكاني للمدينة، ففي كل موسم مطر تنهمر الأمطار الغزيرة على المرتفعات والهضاب المحيطة، وتندفع في مجرى العقيق، ويتسرب جزء منه إلى باطن الأرض، ويستخرجه الناس بعد ذلك عن طريق الآبار.

وما يسيل في بداية الوادي، لا بد أن يصل إلى نهايته، إذا كان المطر غزيراً، ولهذا فإن جميع ضفاف الوادي تكون قابلة للسكنى والزرع، لتوفر أسباب العيش.

وكذلك الحال في أودية المدينة، فإنها تمتلئ بالمياه المرسلة من مكان بعيد، فإذا هطلت المياه على جبال الطائف البعيدة، وكانت غزيرة، فإنها تصل إلى المدينة المنورة، ويفيض وادي قناة، ووادي العقيق ويرسل الله إليه مياه الأمطار، التي تسقط على مرتفعات قاصية، تبعد عن المدينة مئات الكيلومترات.

وهكذا تتوفر لضفاف العقيق إمكانيات العيش في الشتاء والصيف، في الشتاء: من الأمطار والمياه الجارية في مسيل الوادي. وفي الصيف: من المياه التي ادخرتها الأرض لعمارها عندما اختزنتها في باطنها.

وتدل الدراسات الحديثة على أن وادي العقيق يعدّ أهم أودية المدينة، من حيث موارده المائية، وهذا يفسر كثرة المزارع التي أنشأها المسلمون على ضفتيه بعد الهجرة.

وتشير الدراسات إلى أن مساحة الأراضي التي كانت تزرع على ضفتي العقيق، قد تناقصت في الوقت الحاضر عما كانت عليه سابقاً؛ لأن المدينة واحة زراعية، وقد كان لهذه الحقيقة دورها المهم، في ظهورها واستمرارها وجذبها للهجرات المختلفة، بحيث كانت الزراعة أهم مظاهر استثمار الموضع، وتهيأت للزراعة بها مجموعة من الظروف الطبيعية المواتية، تمثلت في موارد مائية كافية، وتربة على قدر من الخصوبة، مستمدة من الرواسب البركانية، التي تجرفها السيول من الحرارة المحيطة بها. وتبين الدراسات بعد معاينة الأراضي المحيطة بجبل أحد، وبركة الزبير بالغابة، أنه يمكن تقدير المساحة القابلة للزراعة بحوالي خمسين ألف فدان. وقد ظهر من معالم البِركة وما حولها من المساقي والمنشآت والمجاري، أنها لو زرعت حبوباً -كما كان الحال

(١) الأودية الداخلة إلى منطقة الحرم ص٢٧.

(٢) الأودية الداخلة إلى منطقة الحرم ص٣٠.

قديماً- فقد يكفي لتموين سكان المدينة وضواحيها وشحن الفائض وتصديره[1].

شواهد تاريخية على إخصاب أرض العقيق وكثرة الإنتاج الزراعي والحيواني:

- عندما أقطع الرسول ﷺ العقيق لبلال بن الحارث لم يكن ليقطعه إيّاه لو لم تكن أرضاً تدر الخير على مالكها[2].

- وقد أخبر رسول الله ﷺ أن هذا الوادي ستكثر مياهه، فقد روى ابن سعد: نظر رسول الله ﷺ إلى بئر رومة، وكانت لرجل من مزينة يسقي عليها بأجر، فقال: «نعم صدقة المسلم هذه، مَنْ رَجلٌ يبتاعها من المزني فيتصدق بها؟» فاشتراها عثمان بن عفان رضي الله تعالى عنه بأربع مئة دينار، فتصدق بها، فلما علق عليها العلق مر بها رسول الله ﷺ فسأل عنها، فأخبر أن عثمان اشتراها وتصدق بها فقال: «اللهم أوجب له الجنة»، ودعا بدلو من مائها فشرب منه، وقال ﷺ: «هذا المتاع أما إن هذه الوادي ستكثر مياهه، وتعذب، وبئر المزني أعذبها»[3].

- وعندما استرجع عمر بن الخطاب العقيق من بلال بن الحارث وأقطعه الناس؛ لأن بلالاً لم يحي الأرض، ولم يستغلَّ ما فيها من الخيرات، فشعر عمر بحاجة الناس إليها، فأخذها وأقطعها الناس، لأنه لم يقو على إحيائها[4].

- وورد عن الصعب بن جثامة: إن رسول الله ﷺ قال: «لا حمى إلا لله ولرسوله» وقال: بلغنا «أن النبي ﷺ حمى النقيع»، وأن عمر «حمى السرف والربذة»[5].

والنقيع هو أعلى وادي العقيق[6]، والمراد بقوله: حمى النقيع: أنه جعله مكاناً محمياً، يمنع الناس فيه من الرعي، إلا ما يحمى للخيل التي ترصد للجهاد، والإبل التي يحمل عليها في سبيل الله، وإبل الزكاة، وغيرها من مصالح المسلمين العامة.

- وسار بسيرته الخليفة الراشد عمر بن الخطاب، فجعل حمى النقيع لخيول الجهاد ولإبل الصدقة للمسلمين، ومما روي عن الإمام مالك أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ، كَانَ يَحْمِلُ فِي الْعَامِ الْوَاحِدِ عَلَى أَرْبَعِينَ أَلْفَ بَعِيرٍ[7].

---

(١) انظر: مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، محمد حميد الله، ص ٢٣٦-٢٣٧.

(٢) انظر: محمد شراب، أخبار الوادي المبارك ص٣٢١.

(٣) طبقات ابن سعد ١/٥٠٥.

(٤) أخرجه أبو عبيد في الأموال (ص ٢٧٤)، ويحيى بن آدم في الخراج (ص ٦٥)، والبيهقي في السنن الكبرى (٦/ ١٤٤)، وابن شبة في تاريخ المدينة (١/ ٢٢٣)، من طريق هشام بن عمار، حدثنا الهيثم بن عمران، قال: سمعت إسماعيل بن عبيد الله يذكر عن أبيه، عن بلال بن الحارث المزني رضي الله عنه.

(٥) أخرجه البخاري في كتاب المساقاة، باب لا حمى إلا لله ورسوله، برقم ٢٣٧٠، ومسلم في كتاب السلام، باب لا حمى إلا لله ورسوله، برقم ١٣١٣، من حديث الصعب بن جثامة رضي الله عنه.

(٦) انظر : معجم المعالم الجغرافية في السيرة النبوية، عاتق البلادي ص٢١٣. وأخبار الوادي المبارك، محمد محمد حسن شراب ص٣٢.

(٧) الموطأ، الإمام مالك ٣/٦٦٠.

- وفـي ترجمة عبد الرحمن بن عـوف رضي الله عنه وهو من تجـار الصحابة المشهورين: وخلـف ألـف بعير وثلاثة آلاف شاة، ومئة فرسـ ترعى بالبقيع، وكان يـزرع بالجرف على عشرين ناضحًا، فكان يدخل منه قوت أهله سنة[1].

والجُـرُف آخـر طرف العقيـق، وأرض يعمل فيها عشـرون بعيراً لاستخراج المـاء، لا بد أن تكون كبيرة، وعبد الرحمن بن عوف الخبير بالتجارة واستصلاح المال، لن يضيع وقته في زراعة الأرض لو لم تدر عليه الخير الوفير الكثير.

- وبستـان سعيد بن العاصـ بالقرب من قصره، بيع في تركته بألـف ألف، وقد تحدث عنه المؤرخون فقالوا: إن الحمام لم يكن يطير عن أشجاره لكثرة ما فيه من الثمار[2].

- وقـد تقـدم في المبحـث الأول فـي المطلب الرابـع منه ذكـر خمسة من قصـور العقيق المشهورة، وكان من لوازم القصر أن يكون بجانبه مزرعة عامرة بأشجار النخيل والعنب، وغيرها من أنواع المزروعات التي تجود في أرض المدينة.

- كانت مزارع عنبسة بن سعيد يسقيها أربعون بُخْتِياً[3].

- ويؤخـذ ممـا يذكره الإمام مالـك في الموطأ في بـاب الزكاة: أن الزراعـة كانت متعددة الوسائل في المدينة المنورة، لأنه يذكر السُّنَّة المعمول بها عند أهل المدينة، فيقول:

«والسُّنَّةُ عندنا» ويقصد بها ما جرى عليه الناس في المدينة المنورة، فيقول في زكاة الحبوب والزيتـون: «والسنة عندنا في الحبوب التي يدخرهـا النـاس ويأكلونها، أنه يؤخذ مما سقته السماء مـن ذلـك، وما سقته العيون، وما كان بعلاً العشر، وما سقي بالنضح نصف العشر»[4]. ويؤخذ مما يذكره من أنواع المزروعات: أنها كانت كثيرة ومتعددة، فيذكر من أنواع الحبوب: الحنطة والشعير والذرة والدخن والأرز والعدس والجلبان واللوبيا[5].

ويتحـدث عن الزيتون حديث الخبير العارف بشـؤون زراعته فيقول: وإنما يؤخذ من الزيتون العشر بعد أن يعصر ويبلغ زيتونه خمسة أوسق[6].

ويذكـر أنواعاً من المزروعات التي لا زكاة فيها فيقول: «والسنة التي لا اختلاف فيها عندنا،

---

(١) الاستيعاب، ابن عبد البر ٨٤٧/٢.

(٢) أخرجه ابن شبة في تاريخ المدينة (١٤٨/١)، ونقله عنه السمهودي في وفاء الوفا (٣١/٤).

(٣) أخرجه ابن شبة في تاريخ المدينة (١٤٧/١)، ونقله عنه السمهودي في وفاء الوفا (٢٦/٤).
. والبُخْتِيّ (وجمعه بُخْت وبَخاتي): هي الإبل الخراسانية (الأعجمية)، وهي إبل ضخمة الجسم، شديدة القوة، وغالباً ما تكون ذات سَنامين، وكانت تُستخدم في السقي والعمل الشاق لقدرتها العالية مقارنة بالإبل العربية. انظر: لسان العرب لابن منظور (١١/٢)، مادة (بخت)، والصحاح للجوهري (١/ ٢٣٩).

(٤) الموطأ، الإمام مالك ٣٨٤/٢.

(٥) المصدر السابق ٣٨٥/٢.

(٦) المرجع السابق ٣٨٤/٢.



والـذي سمعـت من أهـل العلم أنــه ليس في شيء مــن الفواكه كلهــا صدقة: الرمــان، والفرسك، والتين[1].

ويذكر ابن كبريت المدني[2]: وكان بالعقيق كروم كثيرة، ويُحكى أنه كان لسعد بن أبي وقاص (بالمدينــة) والعقيــق كرم، تباع ثمرته بألــف دينار، فبلغ أن شبان المدينــة يصنعون منه الخمر، فقطع أصول كرمه[3].

– وكانـت لهـم عناية مع الزراعة بتربيــة المواشي ولا سيمــا الأغنام، ويعيرونهــا اهتماماً، ويعتبرونهــا خيراً من قنية القصور والدور، ولذلك يروى عن كثير من الصحابة أنهم كانوا يملكون قطعــان الماشيــة، زيادة على ما عندهم مــن الأموال والقصور، فقــد روى الإمام مالك عن حميد بــن مالك، قال: كنت جالساً مع أبي هريــرة بأرضه بالعقيق، فأتاه قوم من أهل المدينة على دواب فنزلــوا عنــده . قال حميد: فقال أبو هريرة: اذهب إلى أمي فقــل إن ابنك يقرئك السلام، ويقول: أطعمينــا شيئــاً، قال: فوضعت له ثلاثة أقراص في صحفة وشيئاً من زيت وملــح ثم وضعتها على رأســي وحملتهــا إليهم، فلما وضعتهــا بين أيديهم كبر أبــو هريرة وقال: الحمــد لله الذي أشبعنا مــن الخبز بعد أن لم يكــن طعامنا إلا الأسودين، الماء والتمر . . فلمــا انصرفوا قال: يا ابن أخي أحســن إلى غنمك وامسح الرُّعام عنها، وأطيــب مُراحَها وصَلِّ في ناحيتها فإنها من دوابِّ الجنة، والــذي نفســي بيده ليوشك أن يأتي علــى الناس زمان تكون الثُّلَّةُ من الغنــم أحبَّ إلى صاحبها من دار مروان[4].

هــذا بعضـ مــا ورد في التاريــخ الإسلامي عــن هذا الــوادي ونشاطه الزراعــي، والقصور والمــزارع والحدائق والبساتيــن الكثيرة، التي كانت على ضفافــه، إلا أن ذلك النشاط اختفى بعد العصــر الأمــوي (القرن الثاني الهجري)، ولم يذكر التاريخ بعد ذلك وجود حياة سكانية أو نشاط زراعي على ضفاف العقيق.

ومــن النصوص المهمــة الدالة علــى نشــاط وادي العقيق الاقتصــادي، في القــرن الثالث الهجري، ما ذكره اليعقوبي[5] (ت٢٩٣هـ) في كتابه (البلدان):

«ولهــا أربعــة أودية يأتي ماؤها في وقــت الأمطار والسيول، من جبــال بموضع يقال له: حرة بنــي سليم على مقدار عشرة فراسخ مــن المدينة، وهي: وادي بطحــان، والعقيق الكبير، والعقيق

(١) المرجع السابق ٣٩٢/٢.

(٢) محمد بن عبد الله بن محمد، من أحفاد شرف الدين بن يحيى الحمزي الحسيني، ويعرف بمحمد كبريت: أديب، ووفاته في المدينة سنة ١٠٧٠هـ. انظر: الأعلام ٤٢٠/٦.

(٣) الجواهر الثمينة في محاسن المدينة لابن كبريت الحسيني ص١٢٠.

(٤) الموطأ، الإمام مالك ١٣٦٦/٥.

(٥) أحمد بن إسحاق (أبو يعقوب) بن جعفر بن وهب بن واضح اليعقوبي: مؤرخ جغرافي كثير الأسفار، من أهل بغداد، كان جده من موالي المنصور العباسي، توفي بعد عام ٢٩٢هـ . انظر: الأعلام ٩٥/١.

الصغيـر، ووادي قنـاة، فمياه هـذه الأودية تأتي في وقت السيول، ثم تجتمـع كلها بموضع يقال له: الغابة، وتخرج إلى وادٍ يقال له: وادي إضم، ثم يخرج العقيق الكبير، والعقيق الصغير في آبار منها بئـر رومة وهي حفير بني مـازن، وبئر عروة فيشرب أهل المدينة سائـر السنة من هاتين البئرين وغيرهمـا من الآبـار، التي ليست لها شهرة هاتين البئرين، وبها آبـار يسقى منها النخل والمزارع تجرهـا النواضح، وهي الإبل التي تعمل في (الزرانيـق)، وأكثر أموال أهلها النخل، ومنه معاشهم وأقواتهم، وخراجها من أعشار النخل والصدقات»[(١)].

هذا النص التاريخي يبين أهمية وادي العقيق بالنسبة للحياة الزراعية، وأن معظم اقتصاد أهل المدينة كان معتمداً على النخل.

قـال المطري (ت٧٤١هـ): ولم يزل العقيق نخلاً، وأعنابـاً حتى خربت تلك العيون، ولم يبق من عمارات العقيق إلا بعض الآثار، وبقايا رسوم الآبار، وما زالت النفوس ترتاح برؤيتها، والأرواح تنتعش بطيب نسمتها، ومن أحسن بساتين العقيق بئر مهدي، فإنها حديقة غرسها زاهر، وأنسها باهر، وماؤها عذب، وهواؤها رطب، وفيها للنفوس مسرة، ولأهلها بها أكرم مبرة[(٢)].

قال ابن النجار (ت٩١١): وادي العقيق اليوم ليس به ساكن، وفيه بقايا أبنية مندرسة تجد النفس برؤيتها أنساً[(٣)].

وهذا الهجران للعقيق ليس لأنه أرض غير خصبة، بل لأسباب أخرى، لعل منها:

١- قلـة عـدد السـكان بعد كثرتهـم، حيث هجـر المدينة عـدد كبير من النـاس، لظروف اقتصاديـة أو سياسيـة أو أمنية، فأصبح العدد الباقي تكفيه الأراضي القريبة من المدينة والتي لا تحتاج إلى مزيد من الجهد والنفقة.

٢- وقـد يكـون السبب انعدام الأمـن في المنطقة، لضعف السلطان، فـلا يجرؤ النـاس على الانفـراد بالسكـن، والدليل على فقـدان الأمن أنه أصبـح للمدينة سور، وله أبـواب تقفل عند كل مســاء، خوفاً مـن اللصوص وأهل الغزو، وفي مثل هــذه الحال يتجمع النـاس فـي أماكن متقاربة. ولذلك قال السمهودي: ولما طرق المدينة الشريفة الخراب من أطرافها، جعلوا لها سوراً.

ويسجـل التاريـخ وجـود أول سـور للمدينة في منتصـف القـرن الرابع الهجـري، بعد سنة ٣٦٠هـ[(٤)].

٣- الفقـر الشديـد يؤدي إلى العجز الشديد عن إعمار الأرض؛ لأن خدمة الأرض لا تحتاج إلــى اليد العاملة فقط، وإنما تحتاج إلى الدابة التـي تحمل صاحب الزرع، وينقل عليها محصوله،

---

(١) البلدان، اليعقوبي ص١٥١.

(٢) التعريف بما أنست الهجرة، المطري ص٦٣.

(٣) الدرة الثمينة، ابن النجار ص١٠٥.

(٤) وفاء الوفا، السمهودي ٤/١٠٥.

وتحتاج إلى من يساعد صاحب الأرض في الحرث والسقي، واستخراج الماء من الآبار وهذه الأشياء تحتاج إلى مال، ولو كان قليلاً، فالقليل غير موجود[١].

نقص مستوى الماء في وادي العقيق:

تشير التقارير الحديثة إلى نقص مستويات الماء في وادي العقيق، خاصة بعد حفر المزيد من الآبار الارتوازية، التي ركبت عليها آلات لضخ المياه، بحيث نزلت عن المستوى القديم للمياه، كما ضعفت العيون وانقطع معظمها[٢].

ووادي العقيق كغيره من الأودية في الجزيرة العربية، ليس دائم الجريان، وذلك بسبب نقص كميات الأمطار في العقود الأخيرة.

فالمدينة المنورة تصنف جغرافياً ضمن المناطق الجافة، والتي تتميز بدفئها في الشتاء وشدة حرارتها في الصيف، وغلبة الحرارة على البرودة فيها، وتصنف المدينة المنورة ضمن الواحات الصحراوية[٣].

وتشير الدراسات إلى أن أمطار المدينة غير منتظمة ومتذبذبة جداً، ويكون المطر في أيام قليلة من السنة، في زخات قليلة ومتركزة، ويتميز بالطابع الفجائي، وفصل الربيع أكثر الفصول مطرًا، ففصل الشتاء، ففصل الصيف.

تحتاج الزراعة إلى ما لا يقل عن ٢٠٠-٢٥٠مم من الأمطار، بينما متوسط الأمطار السنوية يبلغ ٦٠ مم، إلى جانب تبخر كثير من مياه الأمطار نظرًا لارتفاع درجة الحرارة[٤].

ويبدو أن كميات الأمطار في العصور السابقة كانت أكثر، ويؤيد ذلك وجود عدد من الأودية العميقة، مثل وادي العقيق، كذلك يؤكد كثير من كبار السن بالمدينة، أن الأمطار في حتى النصف الأول من القرن الماضي كانت أكثر مما هي في القرن الحالي[٥].

ولا زالت مياه الأمطار تجري في هذا الوادي حتى العام الماضي ١٤٣٥هـ، خصوصاً في الجزء الأخير من الوادي، الذي يمتد من العشيرة عبر الميقات مرورًا بموقع سد عروة إلى مجتمع الأسيال، وتنتشر المزارع على امتداد الوادي من الجهتين[٦].

فلهذه العوامل وغيرها، نشأت الحاجة إلى إنشاء السدود لحجز أكبر كمية من المياه الجارية في الأودية، فالقيمة الفعلية للأمطار لا تكفي لإقامة حياة زراعية ورعوية، فلا بد من الإفادة من

---

(١) انظر: محمد شراب، أخبار الوادي المبارك ص٣١٤.

(٢) انظر: المدينة المنورة اقتصاديات المكان والسكان، عامر السيد حبيب ص٦٢.

(٣) انظر: المدينة المنورة البيئة والإنسان، الرويثي ص٤٩.

(٤) انظر: المصدر السابق، ومناخ المدينة المنورة ص١٦٧.

(٥) انظر: المدينة المنورة البيئة والإنسان ص٦٣. مناخ المدينة المنورة ص١٦٨.

(٦) نقلاً عن جواب سؤال قدمه الباحث لمصلحة المياه بالمدينة المنورة.

المصادر الأخرى كالآبار والعيون وغيرها، وهو ما سأتناوله قادماً بشيء من التفصيل[1].

جدول ٤-٢

إحصائية عن كميات الأمطار بالمدينة منذ العام ١٩٧٢م/١٣٩٢هـ حتى عام ٢٠١٤م/١٤٣٥هـ[2]

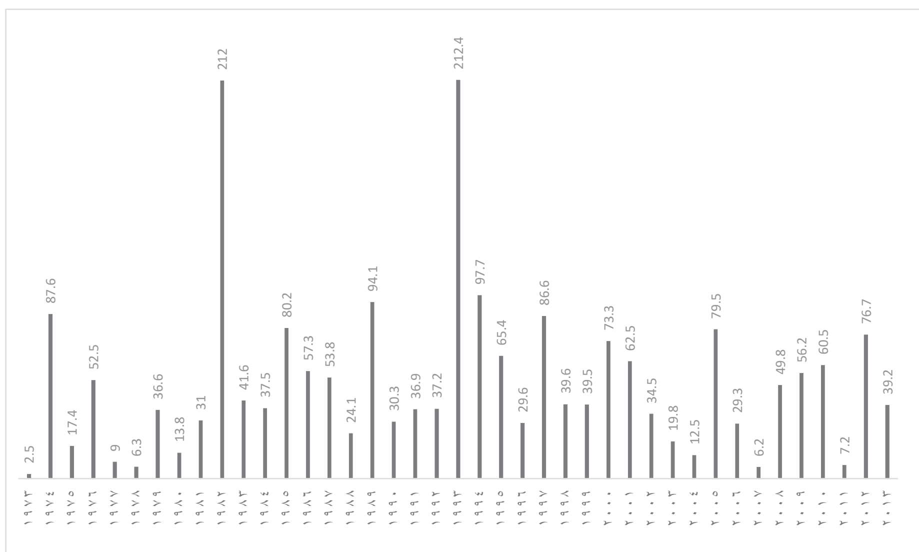
م	السنة	كمية الأمطار بالمليمتر	م	السنة	كمية الأمطار بالمليمتر
١	١٩٧٢م/١٣٩٢ه	٣٨،٣ ملم	٣٠	٢٠٠١م/١٤٢١هـ	٦٢،٥ ملم
٢	١٩٧٣م/١٣٩٣هـ	٢،٥ ملم	٣١	٢٠٠٢م/١٤٢٢هـ	٣٤،٥ ملم
٣	١٩٧٤م/١٣٩٤هـ	٨٧،٦ ملم	٣٢	٢٠٠٣م/١٤٢٣هـ	١٩،٨ ملم
٤	١٩٧٥م/١٣٩٥هـ	١٧،٤ ملم	٣٣	٢٠٠٤م/١٤٢٤هـ	١٢،٥ ملم
٥	١٩٧٦م/١٣٩٦هـ	٥٢،٥ ملم	٣٤	٢٠٠٥م/١٤٢٥هـ	٧٩،٥ ملم
٦	١٩٧٧م/١٣٩٧هـ	٩ ملم	٣٥	٢٠٠٦م/١٤٢٦هـ	٢٩،٣ ملم
٧	١٩٧٨م/١٣٩٨هـ	٦،٣ ملم	٣٦	٢٠٠٧م/١٤٢٧هـ	٦،٢ ملم
٨	١٩٧٩م/١٣٩٩هـ	٣٦،٦ ملم	٣٧	٢٠٠٨م/١٤٢٨هـ	٤٩،٨ ملم
٩	١٩٨٠م/١٤٠٠هـ	١٣،٨ ملم	٣٨	٢٠٠٩م/١٤٢٩هـ	٥٦،٢ ملم
١٠	١٩٨١م/١٤٠١هـ	٣١ ملم	٣٩	٢٠١٠م/١٤٣٠هـ	٦٠،٥ ملم
١١	١٩٨٢م/١٤٠٢هـ	٢١٢ ملم	٤٠	٢٠١١م/١٤٣١هـ	٧،٢ ملم
١٢	١٩٨٣م/١٤٠٣هـ	٤١،٦ ملم	٤١	٢٠١٢م/١٤٣٢هـ	٧٦،٧ ملم
١٣	١٩٨٤م/١٤٠٤هـ	٣٧،٥ ملم	٤٢	٢٠١٣م/١٤٣٣هـ	٣٩،٢ ملم
١٤	١٩٨٥م/١٤٠٥هـ	٨٠،٢ ملم	٤٣	١٩٩٩م/١٤١٩هـ	٣٩،٥ ملم
١٥	١٩٨٦م/١٤٠٦هـ	٥٧،٣ ملم	٤٤	٢٠٠٠م/١٤٢٠هـ	٧٣،٣ ملم
١٦	١٩٨٧م/١٤٠٧هـ	٥٣،٨ ملم	٤٥	٢٠٠١م/١٤٢١هـ	٦٢،٥ ملم
١٧	١٩٨٨م/١٤٠٨هـ	٢٤،١ ملم	٤٦	٢٠٠٢م/١٤٢٢هـ	٣٤،٥ ملم
١٨	١٩٨٩م/١٤٠٩هـ	٩٤،١ ملم	٤٧	٢٠٠٣م/١٤٢٣هـ	١٩،٨ ملم

(١) انظر عن الأمطار ومعدلات سقوطها في المدينة المنورة وقيمتها الاقتصادية: مناخ المدينة المنورة، شحاتة سيد أحمد طلبة، ص١٢٦-١٣١. والمدينة المنورة البيئة والإنسان، الرويثي ص٥٨.

(٢) هذه الإحصائية حصل عليها الباحث من المؤسسة العامة لتحلية المياه بطلب من الباحث.



١٩	١٩٩٠م/١٤١٠هـ	٣٠،٣ ملم	٤٨	٢٠٠٤م/١٤٢٤هـ	١٢،٥ ملم
٢٠	١٩٩١م/١٤١١هـ	٣٦،٩ ملم	٤٩	٢٠٠٥م/١٤٢٥هـ	٧٩،٥ ملم
٢١	١٩٩٢م/١٤١٢هـ	٣٧،٢ ملم	٥٠	٢٠٠٦م/١٤٢٦هـ	٢٩،٣ ملم
٢٢	١٩٩٣م/١٤١٣هـ	٢١٢،٤ ملم	٥١	٢٠٠٧م/١٤٢٧هـ	٦،٢ ملم
٢٣	١٩٩٤م/١٤١٤هـ	٩٧،٧ ملم	٥٢	٢٠٠٨م/١٤٢٨هـ	٤٩،٨ ملم
٢٤	١٩٩٥م/١٤١٥هـ	٦٥،٤ ملم	٥٣	٢٠٠٩م/١٤٢٩هـ	٥٦،٢ ملم
٢٥	١٩٩٦م/١٤١٦هـ	٢٩،٦ ملم	٥٤	٢٠١٠م/١٤٣١هـ	٦٠،٥ ملم
٢٦	١٩٩٧م/١٤١٧هـ	٨٦،٦ ملم	٥٥	٢٠١١م/١٤٣٢هـ	٧،٢ ملم
٢٧	١٩٩٨م/١٤١٨هـ	٣٩،٦ ملم	٥٦	٢٠١٢م/١٤٣٣هـ	٧٦،٧ ملم
٢٨	١٩٩٩م/١٤١٩هـ	٣٩،٥ ملم	٥٧	٢٠١٣م/١٤٣٤هـ	٣٩،٢ ملم
٢٩	٢٠٠٠م/١٤٢٠هـ	٧٣،٣ ملم	٥٨	٢٠١٤م/١٤٣٥هـ	٣٨ ملم



شكل ٢-٢

يوضح تذبذب كميات الأمطار من عام ١٩٧٢/١٣٩٢ إلى عام ٢٠١٣م/١٤٣٥م

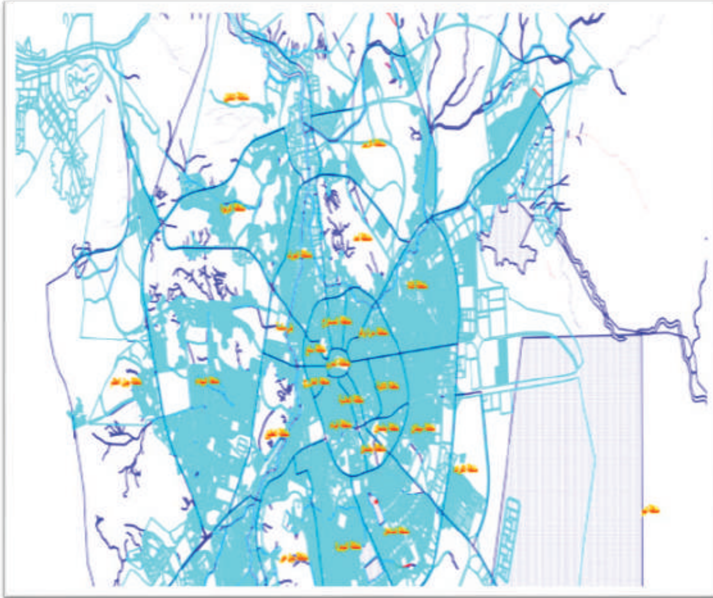
- **الأثر الاقتصادي لوادي العقيق:**

كما قدمت سابقاً، حيث تعرض مناخ المدينة المنورة خلال العقود الماضية لموجات جفاف مائي شبه دائم، نظراً للظروف المناخية القاسية، التي أدت إلى نقص في معدلات هطول الأمطار، كما تمت الإشارة إليه في الجدول (٤-٢)، وقلة السيول الذي أدى إلى نقص في منسوب مياه الآبار، وزيادة معدلات التبخر وجفاف التربة، وتأثيره المباشر في الغطاء النباتي والأحياء البرية، وذلك لاعتماد المياه الجوفية على السيول القادمة من مياه الأمطار.

الأمر الذي كان له آثار سلبية في المدى الطويل، على الزراعة والرعي ومصادر المياه والتوزيع السكاني، نتيجة قيام الأهالي بتحويل الأراضي الزراعية إلى سكنية للإفادة منها.

ويتضح أن جفاف الأودية ساعد في تنشيط العقارات الواقعة بجوار هذه الأودية، وزيادة الكثافة السكانية.

فمن هذه الناحية يكون لوادي العقيق أثر اقتصادي كبير في المدينة، فعلى جانبيه تتوزع أحياء سكنية كثيرة، منها الأحياء: حي العقيق، وبني سلمة، والجرف، والزبير، والخليل، وبئر عثمان، وهي أحياء كبيرة وممتدة، بها الكثير من المخططات السكنية والنشاطات التجارية والحكومية.



خريطة ١-٢
الأحياء السكنية بالمدينة المنورة[1]

(١) المصدر: أمانة المدينة المنورة.

وبالنسبــة للميــاه التي تجري في الوادي فهي تتحــول إلى الآبار الجوفيــة، ويتم الإفادة منها اقتصادياً بصورة غير مباشرة، من خلال الآبار الجوفية سواء في أغراض السقيا أو الزراعة.

الخاتمة

من خلال البحث خلص الباحث إلى مجموعة من النتائج، أهمها:

١- النشاطــات الاقتصاديــة بالمدينة المنورة تدور حــول: الزراعة - التجــارة - الخدمات العامة والسياحية والفندقية - الصناعة.

٢- أوديــة المدينــة المنــورة (العقيق - قنــاة - وبطحــان - ورانوناء) أسهمت فــي النشاط الاقتصادي منذ القدم وكانت تنتشر حولها المزارع والبساتين والقصور.

٣- للأوديــة بالمدينــة المنورة أثــر اقتصــادي، يتمثل في أنهــا أسهمت في انتشــار الرقعة السكانية على جوانبها، إضافة إلى كونها رافداً للمياه الجوفية.

٤- أن وادي العقيــق يُعــدُّ أعظم أودية المدينــة المنورة وأشرفها، وأنــه كان السبب الرئيس للحركة الاقتصادية والزراعية والعمرانية في نطاقه عبر العصور، وقد تجسّد هذا الأثر في ازدهار «قصور العقيق» تاريخياً.

٥- أن المياه الجوفية التي تتغذى من جريان الأودية، وعلى رأسها وادي العقيق، هي المصدر الأول والحقيقي الذي كان سبــب الحياة واستمرار النشاط الزراعي في المدينة المنورة قديماً وحديثاً.

٦- أسهمــت الأوديــة إسهاماً مقدراً في تحقيق أهداف النشــاط الإنتاجي بالمدينة المنورة، حيــث أن وجودها ساعــد على استقرار الســكان وتغذية الأنشطــة الاقتصادية الرئيسية (الزراعة، والتجارة، والسياحة).

٧- أن لــوادي العقيق فضائــل شرعية، وأهميــة تاريخية، فضلاً عن الأثــر الاقتصادي، مما يوجب الاهتمام به والحفاظ عليه كمعلم تاريخي واقتصادي.

٨- أن مصــادر المياه في المدينة المنــورة تتنوع بين المصادر الطبيعيــة (الأودية والآبار) والمصادر الحديثة (التحلية ومعالجة المياه)، وأن نجاح التنمية الاقتصادية يرتكز على التكامل بين هذه المصادر.

التوصيات

بناءً على النتائج التي توصلت إليها الدراسة، يوصي الباحث بما يلي:

٩- ضرورة وضع خطط تنموية متكاملة لحماية مجاري وادي العقيق من التعديات العمرانية، مع الحفاظ على حق الوادي في الجريان لضمان استمرار تغذيته للمياه الجوفية.

١٠- حــث الجهات المعنية علــى تطوير الاستثمار الزراعي في نطــاق الأودية، لا سيما وادي

العقيق، بما يتوافق مع الاستدامة البيئية وترشيد استهلاك المياه.

١١- تشجيــع الاستفــادة المثلى من مياه السيول التي تجري فــي الأودية، عبر إنشاء السدود اللازمة أو تغذية الخزانات الجوفية الاصطناعية، لزيادة مخزون المياه الجوفية.

١٢- تعزيــز الوعي بترشيــد استهلاك المياه في القطاعات كافــة، لاسيما القطاع الزراعي، نظراً للاعتماد الكبير على المياه الجوفية التي تغذيها الأودية.

وختاماً، أسأل الله تعالى أن يكون هذا البحث خالصاً لوجهه الكريم، وأن يكون قد أسهم في إثراء المكتبة العلمية بما يخدم المدينة المنورة، والله ولي التوفيق.

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.
- كتب الحديث الشريف:

• الجامــع المسنــد الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامــه = صحيح البخاري، محمد بــن إسماعيل أبو عبد الله البخــاري الجعفي، المحقق: محمد زهير بن ناصر الناصر، الناشر: دار طوق النجاة، الطبعة: الأولى، ١٤٢٢هـ

• سنن ابن ماجه. ابن ماجه، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. بيروت: دار الفكر. دون طبعة وتاريخ

• سنن أبي داود، أبو داود، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد. بيروت: دار الفكر. دون طبعة وتاريخ

• سنن الترمذي. تحقيق: أحمد شاكر. بيروت: دار إحياء التراث. دون طبعة وتاريخ

• السنــن الكبــرى، أبو بكر البيهقي، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة: الثالثة، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م.

• المجتبــى مــن السنن، النسائي، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة. حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية. ط٢. ١٤٠٦هـ = ١٩٨٦م.

• مسند أبي يعلى، أبو يعلى الموصلي، تحقيق: حسين سليم أسد، دار المأمون للتراث - دمشق، الطبعة الأولى، ١٤٠٤ – ١٩٨٤م.

• مسنــد أحمــد، أحمد بن حنبل، تحقيــق: شعيب الأرناؤوط، مؤسســة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ=١٤٠١هـ.

• مسند البزار، أبو بكر البزار، مكتبة العلوم والحكم - المدينة المنورة، الطبعة: الأولى، ١٩٨٨م.



• المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ، مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري، المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي، الناشر: دار إحياء التراث العربي – بيروت (دون تاريخ وطبعة)

• مسند الفردوس، الديلمي، تحقيق: السعيد زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٠٦ هـ – ١٩٨٦م.

• المصنف في الأحاديث والآثار، أبو بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة الكوفي، تحقيق: كمال الحوت، مكتبة الرشد – الرياض. الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ.

• الموطأ، الإمام مالك، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. بيروت: دار إحياء التراث. ١٤٠٥هـ=١٩٨٥م

الكتب المطبوعة:

• آثار المدينة المنورة، عبد القدوس الأنصاري، المكتبة السلفية، المدينة المنورة، الطبعة الثالثة، ١٣٩٣هـ.=١٩٧٩م.

• أخبار المدينة، ابن زبالة، جمع: د. صلاح سلامة، مركز بحوث ودراسات المدينة، الطبعة الأولى، ١٤٢٣ه=٢٠٠٣م.

• أخبار الوادي المبارك، محمد محمد حسن شراب، نشر المؤلف، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ=١٩٨٥م.

• الاستذكار، ابن عبد البر، تحقيق: سالم محمد عطا، محمد علي معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٢١ – ٢٠٠٠.

• الاستيعاب في معرفة الأصحاب. ابن عبد البر، تحقيق: عليّ البجاوي. بيروت: دار الجيل. الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ =١٩٩٢م.

• الإصابة في تمييز الصحابة، ابن حجر العسقلاني، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلى محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤١٥ هـ.

• الأعلام، خير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، الطبعة: الخامسة عشر، ٢٠٠٢م

• إمتاع الأسماع بما للنبي من الأحوال والأموال والحفدة والمتاع، المقريزي، المحقق: محمد عبد الحميد النميسي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٢٠ هـ – ١٩٩٩ م.

• الأموال، أبو عُبيد القاسم بن سلاّم بن عبد الله الهروي البغدادي، المحقق: خليل محمد هراس، الناشر: دار الفكر، بيروت. (دون تاريخ وطبعة).

• البلدان، اليعقوبي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٢٢ هـ.

• تاج العروس من جواهر القاموس، مرتضى الزبيدي، دار الهداية، دون تاريخ وطبعة.



• تاريخ المدينة، عمر ابن شبه، تحقيق: فهيم شلتوت، دار الأصفهاني، جدة، ١٤١٠ه.

• تاريخ سلاطين بني عثمان، حضرة عزتلو بك آصاف، القاهرة، مكتبة مدبولي. الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ=١٩٩٥م

• تاريـخ معالم المدينـة المنورة، أحمد ياسين الخياري، نـادي المدينة المنورة الأدبي، الطبعة الأولى ١٤١٠هـ=١٩٩٠م.

• التحفـة الشمـاء في تاريخ العين الزرقـاء، أحمد ياسين الخياري، نشـر المؤلف، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ=١٩٩١م.

• التحفة اللطيفة في تاريخ المدينة الشريفة، السخاوي، مركز بحوث ودراسات المدينة المنورة، الطبعة الأولى، ١٤٣٠ه.

• تحقيـق النصـرة في تلخيص معالـم دار الهجرة، أبوبكر المراغـي، تحقيق: عبد الله عسيلان، نشر المحقق، الطبعة الأولى، ١٤٢٢ه=٢٠٠٢م.

• التعريـف بمـا أنسـت الهجرة من معالـم دار الهجرة، جمال الديـن المطري، المكتبة العلمية، المدينة المنورة، الطبعة الأولى، ١٤٠٢ه

• تفسير الطبري، جامع البيان في تفسير القرآن، تحقيق أحمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ١٤٢٠هـ=٢٠٠م.

• تقريـب التهذيـب. ابن حجـر العسقلاني، تحقيق: محمد عوامـة. سوريا: دار الرشيد. الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ=١٩٨٦م.

• تهذيب التهذيب، ابن حجر العسقلاني، الهند: مطبعة دائرة المعارف النظامية. الطبعة الأولى، ١٣٢٦هـ

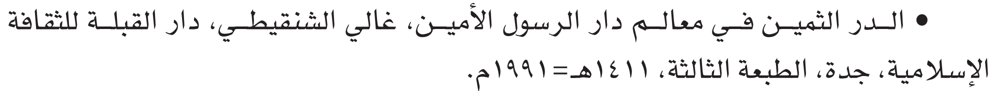
• تهذيـب الكمـال في أسماء الرجال. جمال الدين المـزي، تحقيق: بشار عواد. بيروت: مؤسسة الرسالة. ط١، ١٤٠٠هـ = ١٩٨٠م.

• التوقيـف علـى مهمات التعريف، زيـن الدين المناوي، عالم الكتـب، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ=١٩٩٠م.

• الثقات، ابن حبان، دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن الهند، الطبعة: الأولى، ١٣٩٣ هـ = ١٩٧٣م.

• جمهـرة اللغـة، ابن دريد، تحقيق: رمزي بعلبكـي، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٧م.

• الجواهـر الثمينـة في محاسـن المدينة، ابن كبريت المدني، تحقيـق: أحمد سعيد بن سلم، نشر المحقق، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ=١٩٩٧م.



• الـدر الثميـن فـي معالـم دار الرسول الأميـن، غالي الشنقيطـي، دار القبلـة للثقافة الإسلامية، جدة، الطبعة الثالثة، ١٤١١هـ=١٩٩١م.

• الـدر المنثـور في بيان معالم مدينة الرسول، عبد العزيز كعكي، نشر المؤلف، الطبعة الأولى، ١٤٣٠هـ

• الدرة الثمينة في أخبار المدينة، ابن النجار، تحقيق: صلاح الدين شكر، مركز بحوث ودراسات المدينة المنورة، الطبعة الأولى، ١٤٢٧ه=٢٠٠٦م.

• الـدرر الكامنـة في أعيـان المئة الثامنة، ابن حجـر العسقلانـي، دار الجيل، بيروت، ١٤١٤ه.

• دلائـل النبـوة، أبو نعيم الأصبهاني، تحقيق: محمـد رواس قلعه جي، عبد البر عباس، دار النفائس، بيروت، الطبعة: الثانية، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م.

• رجـال صحيـح مسلـم، ابن منجويه، تحقيق: عبد الله الليثـي، دار المعرفة – بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٠٧هـ.

• رسائـل فـي تاريخ المدينة النبوية، غازي التمام، نادي المدينة المنورة الأدبي، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.

• سير أعلام النبلاء، شمس الدين الذهبي، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٩٨٣م.

• صحيـح ابـن حبان، محمد ابـن حبان، تحقيق: شعيـب الأرناؤوط، مؤسسـة الرسالة، بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م.

• الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، شمس الدين السخاوي، عني بنشره مكتبة القدسي، القاهرة ١٣٥٣هـ.

• الطبقـات الكبرى، ابن سعـد، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، الطبعة: الأولى، ١٩٦٨ م.

• فتح الباري شرح صحيح البخاري. ابن حجر العسقلاني، بيروت: دار المعرفة. ١٣٧٩هـ.

• فصـول مـن تاريـخ المدينـة المنـورة، علـي حافظ، نشـر المؤلـف، الطبعـة الثالثة، ١٤١٧هـ=١٩٩٦م.

• الفيروز آبادي، القاموس المحيط، مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة بإشراف: محمـد نعيـم العرقسُوسي الناشـر: مؤسسة الرسالة للطباعـة والنشر والتوزيـع، بيروت – لبنان ط٨، ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م.

• قانون المياه في الإسلام، عبد العزيز المصري، دار الفكر، دمشق، ١٩٩٩ م.



• لسان العرب، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعي الإفريقي، الناشر: دار صادر – بيروت الطبعة: الثالثة - ١٤١٤ هـ.

• مبادئ الاقتصاد التحليلي، إسماعيل محمد هاشم، دار النهضة العربية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٧٧م.

• مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، نور الدين الهيثمي، تحقيق: حسام الدين القدسي، مكتبة القدسي، القاهرة، ١٤١٤ هـ، ١٩٩٤ م.

• المجموعة المصورة لأشهر معالم المدينة المنورة، عبد العزيز كعكي، نشر المؤلف، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ=١٩٩٩م.

• المدينة المنورة اقتصاديات المكان والسكان المورفولجية. عمر الفاروق السيد رجب، دار الشروق، جدة، الطبعة الأولى، ١٣٩٩هـ=١٩٧٩م.

• المدينة المنورة البيئة والإنسان. محمد الرويثي ومصطفى خوجلي، نادي المدينة المنورة الأدبي، الطبعة الأولى، ١٤١٨ه.

• المدينة المنورة عبر التاريخ دراسة شاملة، عبد السلام هاشم حافظ، النادي الأدبي بالمدينة المنورة، الطبعة الأولى، ١٤٠٢هـ.

• المدينة المنورة، محمد صالح البليهشي، إصدارات الرئاسة العامة لرعاية الشباب، الطبعة الثانية، ١٤٠٨هـ=١٩٨٨م.

• المدينة بين الماضي والحاضر، إبراهيم العياشي، المكتبة العلمية، المدينة المنورة، الطبعة الأولى، ١٣٧٢هـ.

• مسالك الممالك، الإصطخري، دار صادر، بيروت، ٢٠٠٤م

• المعالم الأثيرة في السنة والسيرة، محمد محمد حسن شراب، دار القلم دمشق والدار الشامية ببيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٠هـ.

• معجم البلدان، ياقوت الحموي، بيروت: دار صادر. الطبعة الثانية، ١٩٩٥م

• المعجم الكبير، الطبراني، تحقيق: حمدي السلفي، مكتبة العلوم والحكم – الموصل، الطبعة الثانية، ١٤٠٤ - ١٩٨٣م.

• معجم المعالم الجغرافية في السيرة النبوية، عاتق البلادي، دار مكة للنشر والتوزيع، مكة المكرمة، الطبعة الأولى، ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م.

• معجم معالم الحجاز، عاتق البلادي، دار مكة للنشر الوتزيع، الطبعة الأولى، ١٤٠٢هـ=١٩٨٢م.

• المغانم المطابة في معالم طابة، مجد الدين الفيروز آبادي، مركز بحوث ودراسات

المدينة المنورة، الطبعة الأولى، ١٤٢٥ه.

• المفصـل في تاريخ العرب قبل الإسلام. جواد علي، دار الساقي، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٤٢٢هـ=٢٠٠١م.

• مكة والمدينة في الجاهلية، أحمد إبراهيم الشريف، دار الفكر العربي.

• منـاخ المدينـة المنورة وآثـاره الاقتصادية. سيد طلبة شحاتة، نـادي المدينة المنورة الأدبي، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.

• المناسك وأماكن طرق الحج، إبراهيم بن إسحاق الحربي، تحقيق حمد الجاسر، دار اليمامة، الرياض، ١٣٨٩ هـ = ١٩٦٩ م

• النهايـة في غريـب الحديث، ابن الأثير، تحقيق: طاهر أحمـد الزاوي ومحمود محمد الطناحي. بيروت: المكتبة العلمية. دون طبعة. ١٣٩٩هـ=١٩٧٩م.

• وفاء الوفاء بأخبار دار المصطفى، تحقيق: قاسم السامرائي، مؤسسة الفرقان، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ=٢٠٠١م.

• يثرب قبل الإسلام. محمد السيد الوكيل، دار المجتمع للنشر والتوزيع، جدة، ١٩٨٥م.

• مجموعـة الوثائـق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، حميد الله، محمد. ط٦. بيروت: دار النفائس، ١٩٨٧.

البحوث:

• الأودية الداخلة إلى منطقة الحرم بالمدينة المنورة، د. محمود إبراهيم الدوعان، بحث مطبوع ضمن سلسة بحوث جغرافية تصدرها الجمعية الجغرافية السعودية، ١٤٢٠هـ.

• تقريـر عـن سد معاوية بوادي الخنـق، صالح بن محمد المطيـري، نشر بمجلة مركز بحوث ودراسات المدينة المنورة، العدد ٧.

• وقف الخليفة الراشد عثمان بن عفان، د. عبد الله الحجيلي، بحث نشر بمجلة مركز بحوث ودراسات المدينة المنورة، العدد ١٠

المقالات:

• المـؤرخ عاتـق البلادي إلى ذمة الله، جريـدة الرياض، العدد ١٥٢١٢، الثلاثاء ٢ ربيع الأول ١٤٣١هـ.

• رائـد نسينـاه.. عبد القدوس الأنصاري. فـاروق باسلامة، مقال نشر بجريدة الرياض عدد ١٦٢٨٥، تاريخ لخميس ١٢ ربيع الأول ١٤٣٤ هـ

◇◇

• مقـال بعنـوان: خريطة اقتصادية تقرأ احتياجـات (٥٦) مليون زائر للمدينة المنورة، نشر بجريدة الرياض الأربعاء ١٦ شعبان ١٤٣٦ هـ - ٣ يونيو ٢٠١٥م - العدد ١٧١٤٥.

• مقابلـة مـع وكيل وزارة المياه والكهرباء لشؤون المياه الدكتور علي بن سعد الطخيس، نشرت بجريدة اليوم بتاريخ الأربعاء الموافق ٢٢ نوفمبر ٢٠٠٦ العدد ١٢٢١٣

• السـدود ودورهـا في توفير المياه فـي بيئتنا الحارة الجافة، د. محمود الدوعان، مقال نشر بملحق الرسالة التابع لجريدة المدينة السبت ٢٣/٠٤/٢٠١١م

• مقابلـة مـع د. عبـد الملك بن عبد الرحمن آل الشيـخ" - المشرف على معهد الأمير سلطـان لأبحاث البيئة والمياه والصحراء بجامعة الملـك سعود، نشرت بجريدة الرياض الأربعاء ٢٣ رجب ١٤٣٣ هـ - ١٣ يونيو ٢٠١٢م - العدد ١٦٠٦٠

النشرات الرسمية:

- أضـواء علـى بعض إنجازات مصلحة الميـاه والصرف الصحي بالمدينـة المنورة، نشرة صادرة عن مصلحة المياه والصرف الصحي عام ١٤٠٨هـ

- التقرير الختامي موسم حج عام ١٤٣٤هـ صادر عن إمارة منطقة المدينة المنورة، الإدارة العامة للحج والعمرة والزيارة

- التقرير السنوي للمؤسسة العامة لتحلية المياه المالحة عام ١٤٣٥-١٤٣٦هـ

- السـدود في المملكة العربيـة السعودية، تقرير صادر عن وزارة الميـاه والكهرباء، إعداد إدارة تنفيذ المشروعات، ربيع الثاني ١٤٢٧ه

- الكتاب الإحصائي الزراعي السنوي ١٤٣٢هـ=٢٠١١م الصادر عن وزارة الزراعة.

- المدينـة المنورة، المخطط التنفيذي، نشرة صادرة عـن وزارة الشؤون البلدية والقروية، تخطيط وتنمية المدينة المنورة، إعداد: مجموعة الاستشاريين العرب للتنمية والتعمير

- المشاريـع المائية في المملكة العربية السعودية، نشرة صادرة عن وزارة الزراعة والمياه، بمناسبة احتفال مرور مائة عام على تأسيس المملكة العربية السعودية.

- محطـة معالجة مياه الصـرف الصحي بالمدينة المنورة، نشرة صـادرة عن وزارة المياه والكهرباء.

- وزارة التجارة والصناعة-الإحصائيات الصناعية حتى نهاية عام ٢٠١٤م

الرسائل العلمية غير المطبوعة:

- الميـاه وأثرها في تحقيـق التنمية في الاقتصـاد الإسلامي. د. محمـد إبراهيم البنجابي، رسالة دكتوراه مقدمة لجامعة أم القرى ١٤١٩هـ-١٩٩٨م.

◇◇◇

المجلات:

- مجلة العين الزرقاء. صادرة عن المديرية العامة للمياه بمنطقة المدينة المنورة- العدد الثامن- ربيع الثاني- ١٤٣١هـ

المحاضرات:

- قصة تحلية المياه بالمدينة المنورة الحاضر والمستقبل، محاضرة ألقاها د. فهيد بن فهد الشريف محافظ المؤسسة العامة لتحلية المياه المالحة، بنادي المدينة الأدبي بتاريخ ١٨ ذو القعدة ١٤٢٨هـ.

- سدود المدينة، محاضرة للدكتور حامد الخطيب، ألقاها بنادي المدينة المنورة الأدبي بتاريخ ٢٠١٤/٨/٢٦م.

المواقع الإلكترونية :

- موقع وزارة الزراعة moa.gov.sa
- موقع المدينة المنورة عاصمة الثقافة الإسلامية madina2013.com
- موقع الغرفة التجارية بالمدينة المنورة. mcci.org.sa
- موقع المديرية العامة للمياه بالمدينة المنورة mwa.gov.sa



الباحث الرئيس: فاطمة بنت حسين الغامدي
باحثة دكتوراه فقه وأصوله في قسم الدراسات الإسلامية بكلية التربية، جامعة الملك سعود

Principal Researcher: Fatimah Hussain Alghamdi
PhD Researcher in Islamic Jurisprudence and its Principles, Department of Islamic Studies
College of Education, King Saud University

البريد الإلكتروني: 441203760@student.ksu.edu.sa

الباحث المشارك: أ.د. علي بن عبد العزيز الخضيري
أستاذ الفقه وأصوله في قسم الدراسات الإسلامية بكلية التربية، جامعة الملك سعود

Associate Researcher: Dr. Ali Abdulaziz Alkodery
,Professor of Islamic Jurisprudence and its Principles, Department of Islamic Studies
College of Education, King Saud University

المسائل الخلافية في المذهب الحنبلي تاريخها ونشأتها في كتاب الاعتكاف (جمعًا ودراسة)

History and Formation of Contentious Issues in The Hanbali School in the Book of Itikaf (compilation and study)

DOI: https://doi.org/10.55625/joisr-7805

تاريخ الاستلام: ٢٠٢٥/١٢/١ / تاريخ القبول: ٢٠٢٥/١٢/١١

ملخص البحث باللغة العربية

يتناول هذا البحث دراسةً وصفية تحليليةً للمسائل الخلافية داخل المذهب الحنبلي في كتاب الاعتكاف التي وردت في كتاب زاد المستقنع للإمام الحجاوي، وذلك بعنوان: «المسائل الخلافية في المذهب الحنبلي: تاريخها ونشأتها في كتاب الاعتكاف (جمعًا ودراسة)».

وتبرز أهمية هذا البحث في كونه يُسهم في جمع الروايات عن الإمام أحمد رحمه الله وبيان التطور التاريخي للمسائل الخلافية داخل المذهب، وتتبع أصول الخلاف ومنشأه، وتحرير القول المعتمد عند المتأخرين، وبيان مدى موافقة المتأخرين لقول الإمام أحمد رحمه الله ونصه في المسائل محل البحث.

وقد اعتمدت الدراسة المنهج الاستقرائي التحليلي؛ حيث قامت الباحثة بجمع نصوص الروايات المتعلقة بمسائل الاعتكاف من المصادر المعتمدة للمذهب، ثم تتبع مسار الخلاف بين المتقدمين والمتأخرين، وتحليل نصوصهم، وتبيّن أثر اختلاف الرواية أو تغير العلة أو قوة الدليل في نشأة الخلاف وتطوره.

أظهرت نتائج البحث أن المذهب الحنبلي استقرّ عند متأخريه على اعتماد الروايات المشهورة عن الإمام أحمد في الغالب، مع توجيه الروايات الأخرى بما يتفق مع قواعد المذهب وأصوله، وأن الاختلاف بين المتأخرين ونصوص الإمام أحمد غالبًا ما يكون في زيادة قيد أو تفريع وتخريج على قول الإمام، وأن المخالفة الصريحة نادرة.

ويوصي البحث بضرورة استكمال دراسة المسائل الخلافية في بقية أبواب الفقه، وتعزيز الجهد العلمي في تحرير روايات الإمام أحمد، والعناية بالدراسات المقارنة داخل المذهب، لما لذلك من أثرٍ بالغ في فهم البناء الفقهي وتطوره لدى الحنابلة.

الكلمات المفتاحية: المسائل الخلافية، المذهب الحنبلي، الاعتكاف.

Abstract (English Version)

This study presents a descriptive and analytical examination of the contentious issues within the Hanbali school of law as they appear in the Book of I'tikaf in Zad al-Mustakni by Imam al-Hajjawi. The research is titled: «Contentious Issues in the Hanbali School: Their History and Development in the Book of Itikaf (Compilation and Analytical Study).»

The significance of this study lies in its contribution to collecting the transmitted reports from Imam Aḥmad ibn Ḥanbal, elucidating the historical development of intra-madhhab disagreements, tracing the roots and origins of such disputes, identifying the positions later scholars adopted as authoritative, and assessing the degree to which these later positions align with the explicit statements of Imam Aḥmad in the issues under investigation.

The research adopts an inductive and analytical methodology. The researcher compiled the relevant textual reports concerning the rulings of iʿtikāf from the authoritative sources of the Hanbali school, traced the trajectory of disagreement between early and later scholars, analyzed their statements, and examined how variations in narration, shifts in legal reasoning, or differing strengths of evidence contributed to the emergence and development of these disagreements.

The findings indicate that later Hanbali scholars generally relied on the well-known and predominant narrations from Imam Aḥmad, while

interpreting other narrations in ways consistent with the established principles and methodological foundations of the school. The study further concludes that divergences between later scholars and Imam Aḥmad's explicit statements typically reflect the addition of qualifying conditions, the derivation of subsidiary rulings, or the application of juristic principles-rather than explicit disagreement, which is rare.

The study recommends extending similar analytical work to the remaining chapters of jurisprudence, strengthening scholarly efforts to refine and organize the narrations of Imam Aḥmad, and promoting comparative intra-madhhab research due to its substantial role in understanding the development and structure of Hanbali legal thought.

Keywords: Controversial Issues; Hanbali School; Itikaf.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا وقدوتنا محمد، وعلى آله وصحابته ومَن سار على هديه إلى يوم الدين؛ أما بعدُ:

فقد اتجهت جهود جماهير المشتغلين بالعلوم الشرعية قديمًا وحديثًا إلى العناية بدراسة الفقه، وتحرير أحكامه، وإثراء مكتبته؛ طمعًا في أن ينالهم نصيبٌ من الخيرية التي جاءت في حديث معاويةَ رضي الله عنه، عن النبي ﷺ، حين قال: «مَن يُرِد الله به خيرًا يُفَقِّهْهُ في الدِّين»[1]، واستجابةً لما يعايشه الناس من وقائعَ تستدعي النظرَ في الأدلة المرعية؛ للوصول إلى حكمها الشرعي.

وقد كان للإمام أحمد بن حنبل الشيباني رحمه الله تعالى (٢٤١هـ.) جهود كبيرة في هذا المضمار الشريف، وكان لمدرسته التي شيَّدها من مسائله تلاميذُه ومَن انتفع بهم حضورٌ في التأليف، نتج عنه تراثٌ كبير من المصنَّفات الفقهية.

ومن الظواهر العلمية التي لا تخطئها عينُ الباحث في الفقه الحنبلي ما يراه من تعدد الروايات عن الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله في كثير من مسائله، وأن هذا الأمرَ قد ألقى بظلاله على الكتابة الحنبلية فيما بعدُ، ومن هنا اعتنى الفقهاء بجمع تلك الروايات وتحرير المذهب المعتمد، وتصحيحه، واختيار أقرب الروايات إلى مذهب الإمام وأصوله، نتج عنه تصانيفُ لعل من أكثرها تفردًا من المتأخرين ما سطره الإمام علاء الدين المرداوي رحمه الله (٨٨٥هـ.) في كتبه (الإنصاف، والتنقيح، وتصحيح الفروع). وتوالت بعده جهود علماء المذهب حتى عصرنا

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب العلم، باب من يُرد الله به خيرًا يفقهه في الدين، حديث رقم (٧١)، ومسلم في صحيحه، كتاب الزكاة، باب النهي عن المسألة، حديث رقم (١٠٣٧).

الحاضر.

وخدمةً لمذهب الحنابلة جاء هذا البحث الذي يدرس مجموعة من المسائل الخلافية داخل المذهب بهدف معرفة تاريخ الخلاف فيها ونشأته، واخترت أن تكون عينة الدراسة هي مسائل كتاب الاعتكاف، فكان عنوان البحث: (المسائل الخلافية في المذهب الحنبلي تاريخها ونشأتها في كتاب الاعتكاف جمعًا ودراسة).

مشكلة البحث

المذهب الحنبلي مبنيٌّ على الروايات المنقولة عن الإمام أحمد رحمه الله نصًّا، أو ظاهرًا، أو قياسًا، أو إيماءً، أو تخريجًا، إلا أن بعض العلماء الكبار ذكر أن أكثر ما في كتب متأخري المذهب مخالفٌ لمذهب أحمد رحمه الله ونصه، الأمر الذي يستدعي النظرَ في المسائل الفقهية المذكورة في كتب المتأخرين، ومدى موافقتها لمذهب أحمد رحمه الله ونصه.

أهمية الموضوع وأسباب اختياره

١. اتصال الموضوع بفقه الإمام أحمد رحمه الله ومذهبه الذي هو أحد المذاهب الأربعة المتبوعة.
٢. معرفة المسائل الفقهية المبنية على أقوال الإمام أحمد رحمه الله من المسائل الفقهية المبنية على أقوال الأصحاب.
٣. الحاجة إلى جمع المسائل الخلافية داخل المذهب الحنبلي والتحقق من مدى موافقة متأخري الأصحاب لنصوص الإمام أحمد رحمه الله والروايات المنقولة عنه.

أهداف البحث

١. تمييز المسائل المنصوصة عن الإمام أحمد رحمه الله عن المنقولة عن الأصحاب في كتاب الاعتكاف.
٢. إبراز جهود متأخري الأصحاب في تحرير المذهب.
٣. بيان مدى موافقة علماء المذهب المتأخرين لما كان عليه المتقدمون من الأقوال، في كتاب الاعتكاف.
٤. معرفة أسباب عدول متأخري الأصحاب عن بعض نصوص الإمام أحمد رحمه الله.

أسئلة البحث

١. ما المسائل المنصوصة في المذهب عن الإمام أحمد رحمه الله، وما المسائل المنقولة عن الأصحاب في كتاب الاعتكاف؟
٢. ما أبرز جهود متأخري الأصحاب في تحرير المذهب؟

٣. ما مدى موافقة متأخري الأصحاب لما ذهب إليه متقدموهم في كتاب الاعتكاف؟

٤. ما أسباب عدول متأخري الأصحاب عن بعض نصوص الإمام أحمد رحمه الله؟

حدود البحث

المسائل الفقهية الخلافية، تاريخها ونشأتها في كتاب الاعتكاف، الواردة في كتاب زاد المستقنع للإمام الحجاوي رحمه الله، وقد بلغت عدّةُ هذه المسائل: (سبعة مسائل).

مصطلحات البحث

١. المسائل الخلافية: الخلاف: هو منازعةٌ تجري بين متعارضَين لتحقيق حقٍّ، أو لإبطال باطل[١]، ويُستعمَل الخلاف عند الفقهاء بمعناه اللغوي، فتُطلَق المسائل الخلافية على المسائل التي وقع فيها تعدد أقوال للعلماء فيما بينهم، وليست من قبيل ما أجمعوا على قولٍ واحد فيها.

٢. الاعتكاف: هو لزوم المسجد لطاعة الله تعالى فيه[٢].

الدراسات السابقة

بعد مراجعة مكتبة الملك فهد الوطنية، ومركز الملك فيصل للدراسات والبحوث، والبحث في محركات البحث الإلكترونية؛ لم أقف على دراسة تتناول المسائل الخلافية في كتاب الاعتكاف في المذهب الحنبلي، والموجود هو دراسة للمسائل الخلافية في كتاب الطهارة، وهي:

- (المسائل الفقهية في المذهب الحنبلي تاريخها وتطورها في كتاب الطهارة، جمعًا ودراسة)، للباحث محمد بن عبد الرحمن بن مهيزع المهيزع، أشرف عليها د. عبد الله بن فهد بن إبراهيم الحيد.

منهج البحث

المنهج الاستقرائي الاستنتاجي.

إجراءات البحث

أوّلاً: الإجراءات الخاصة:

١. استخراج المسائل الفقهية الواردة في كتاب (زاد المستقنع) غير المجمع عليها.

٢. تصنيف المسائل وترتيبها حسَبَ ترتيب كتاب (زاد المستقنع).

٣. دراسة المسائل وفقَ الخطوات الآتية:

---

(١) ينظر: التعريفات للجرجاني (ص٨٩).

(٢) المرجع السابق (ص١٩٤). وينظر: الدر النقي (٣٧٢/٢)، المغني (٤٥٥/٤).

أ. إن كان في المسألة نصٌّ عن الإمام أحمد رحمه الله ذكرتُه بحروفه، وإن لم يكن فيها نص عنه فأذكر أولَ من تطرق إليها من الأصحاب، مع ذكر عبارته بحروفها.

ب. بيان التغيرات والقيود التي طرأت على المسألة منذ نشأتها حتى وصولها إلى كتب متأخري الحنابلة من خلال كتب المذهب الحنبلي المطبوعة.

ج. النظر في مدى موافقة المتأخرين لنص الإمام أحمد رحمه الله، وبيان سبب عدولهم عنه فيما كان كذلك.

د. بيان مدى موافقة المتأخرين ومتابعتهم لما عليه متقدموهم.

هـ. ذكر مستند الأقوال في المسألة.

و. الإشارة إلى مخالفة أقوال الأصحاب لأصول الإمام أحمد رحمه الله إن وُجِدت.

ز. مقارنة ما توصلتُ إليه مع كلام المرداوي في كتبه (الإنصاف، تصحيح الفروع، التنقيح).

٤. تقتصر الدراسة على المذهب الحنبلي ولا تشمل المقارنةَ بين المذاهب الأربعة.

٥. الاعتماد في معرفة المذهب عند المتأخرين على (الإقناع) و(المنتهى) و(غاية المنتهى).

ثانيًا: الإجراءات العامة:

١. عزو الآيات القرآنية، بذكر اسم السورة ورقم الآية، مع التزام الرسم العثماني.

٢. تخريج الأحاديث والآثار من مصادرها الأصلية، وإثبات الكتاب والباب ورقم الحديث، مع بيان ما ذكره العلماء في درجتها إن لم تكن في الصحيحين أو في أحدهما، فإن كانت كذلك أكتفي حينئذٍ بتخريجها منهما.

٣. عزو النصوص المقتبسة من المراجع والمصادر، مع الإشارة إلى الاسم المعروف للكتاب والجزء والصفحة في الهامش، وتُجمَع بياناتُ المرجع كاملةً في ثبت المراجع.

٤. التعريف بالمصطلحات الفقهية والحديثية واللغوية التي تحتاج إلى تعريف من الكتب المعتمدة، وذلك عند أول ورود لها في البحث.

٥. أضع في آخر البحث خاتمةً تتضمن أهم النتائج والتوصيات.

خطة البحث

يتكون البحث من مقدمة وسبعة مباحث، وخاتمة، وفهارس، على النحو التالي:

المقدمة: وتتضمن: مشكلة البحث، وأهمية الموضوع وأسباب اختياره، وأهدافه، وأسئلته، وحدوده، ومصطلحاته، والدراسات السابقة، ومنهج البحث، وإجراءاته.

مباحث كتاب الاعتكاف، وهي:



المبحث الأول: الاعتكاف من غير صوم.

المبحث الثاني: مكان اعتكاف الرجل.

المبحث الثالث: مكان اعتكاف المرأة.

المبحث الرابع: نذر الاعتكاف في مسجد معين.

المبحث الخامس: أفضل المساجد.

المبحث السادس: وقت دخول المعتَكَف لمن نذر الاعتكاف زمانًا معينًا.

المبحث السابع: عيادة المريض وشهود الجنازة للمعتكِف.

الخاتمة: وفيها أهم النتائج.

الفهارس: وتشمل:

١. فهرس المصادر والمراجع.

٢. فهرس الموضوعات.

المبحث الأول: الاعتكاف من غير صوم

الفرع الأول: صورة المسألة

هل يُشترَط الصومُ لصحة الاعتكاف[1]؟

الفرع الثاني: نشأة المسألة وتطورها

ورد عن الإمام أحمد رحمه الله روايتان في هذه المسألة:

الرواية الأولى: يصح الاعتكاف من غير صوم، وهي المشهورة عنه[2].

قال في رواية الميموني: حديث عمر حين قال: نذرتُ يا رسولَ الله أن أبيتَ ليلةً في المسجد الحرام؟ فقال ﷺ: «أوفِ بنذرِك»[3]: حُجةٌ لمَن لم يوجب الصيامَ مع الاعتكاف، وأكثرهم يوجب عليه الصيامَ مع الاعتكاف، إلا حديث عمر. قال عبد العزيز: وبما روى الميموني أقول[4].

وقال إسحاق بن منصور: قلتُ: يكون الاعتكاف بغير صوم؟ قال: أليس حديث عمر رضي الله عنه نذر أن يعتكفَ ليلةً في الجاهلية، فأمره النبي ﷺ أن يفيَ به. قال إسحاق: هو على ما ينوي المعتكِف، إن نوى صيامًا صام، وإلا فإنه يجوز له بغير صيام[5].

وقال الإمام أحمد أيضًا في رواية علي بن سعيد: ومَن يعتكِفُ بالليل فليس عليه صوم؛ ولكن يُختار للمعتكِف أن يصومَ[6].

قال القاضي أبو يعلى: نقل حنبل وأبو طالب: أنه مُستحَب، وليس بواجب[7].

الرواية الثانية: لا يصح الاعتكاف من غير صوم.

قال الإمام أحمد في رواية الأثرم: «إذا اعتكف يجب عليه الصيام»[8].

ونقل عنه حنبل وقد سُئل عن الاعتكاف في غير شهر رمضان؟ فقال: لا يكون إلا في شهر رمضان؛ إلا النذر، فإن كان نذرًا فلا بأس، وإنما الاعتكافُ في شهر رمضان؛ لأنه لا اعتكافَ إلا

(١) الاعتكاف في اللغة: لُزُومُ الشَّيءِ والإقبال عليه. وفي الشرع: لزوم المسجد لطاعة الله تعالى فيه. ينظر: المطلع على ألفاظ المقنع (ص١٩٤).

(٢) قال ابن هبيرة في الإفصاح (٤٣١/١)، والزركشي في شرحه (٥/٣): «هي المشهورة من الروايتين».

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الأيمان والنذور، باب إذا نذر، أو حلف: ألا يكلِّمَ إنسانًا، في الجاهلية، ثم أسلم (٢٤٦٤/٦ ح٦٣١٩)، ومسلم في صحيحه، كتاب الأيمان، باب نذر الكافر، وما يفعل فيه إذا أسلم (١٢٧٧/٣ ح١٦٥٦).

(٤) نقلها غلام الخلال في زاد المسافر (٣٥٥/٢)، والقاضي أبو يعلى في التعليقة الكبيرة (١٥/١).

(٥) مسائل الإمام أحمد برواية الكوسج (١٢٥٧/٣-١٢٥٩).

(٦) نقلها القاضي في التعليقة الكبيرة (١٥/١)، وقال: «وظاهر هذا: أنه غير واجب عليه الصوم».

(٧) لم أقف على نص روايتيهما، وذكرها القاضي في كتبه. ينظر: الروايتين والوجهين (٢٦٧/١)، والتعليقة الكبيرة (١٥/١).

(٨) نقلها غلام الخلال في زاد المسافر (٣٥٥/٢) برقم، وابن عبد البر في التمهيد (٣٦٠/٧)، والقاضي في الروايتين والوجهين (٢٦٨/١) وقال: «فظاهر هذا أنه شرط»، والتعليقة الكبيرة (١٥/١)، وابن قدامة في المغني (٤٥٩/٤).

بصوم[١].

وبنـاءً على الرواية المشهورة قال الخرقي (٣٣٤هـ): «ويجوز بلا صوم إلا أن يقول في نذره بصوم»[٢].

ثـم جاء ابن أبي موسى (٤٢٨هـ)، وذكر الروايتين مع تقديم رواية اشتراط الصيام، قال: «ولا اعتكافَ إلا بصيام في إحدى الروايتين، والرواية الأخرى: يصح بغير صوم»[٣].

ثـم جاء القاضي أبـو يعلى (٤٥٨هـ) وصحَّح روايـةَ عدم اشتراط الصـوم؛ لكنه مُستحَب، قـال: «واختلفت في الاعتـكاف، هل من شرطه الصوم؟ فنقل علي بن سعيد وحنبل وأبو طالب: أنه مُستحَب، وليس بواجب، وهو أصح»[٤].

وهـذا ما اختاره وصحَّحه عامة فقهاء المذهب؛ أن الاعتكافَ يصحُّ بغير صوم، والاستحبابُ له أن يصوم[٥]، وذكر السامري (٦١٦هـ) ما ينبني على الخلاف، قال: «وأفضله بالصوم، ويصح بغيـر صـوم، فعلى هذا يصحُّ بعض يوم وليلة مفردة، وعنـه: لا يصح إلا بصوم، فعلى هذا لا يصح بعض يوم وليلة مفردة»[٦].

قال ابن قدامة (٦٢٠هـ) وغيره عن رواية صحة الاعتكاف بغير صوم: «هو المذهب»[٧].

وقـدَّم ابـن رزين (٦٥٦هـ) روايـةَ أنه لا يصح بلا صيام[٨]، ورجحها تقـي الدين ابن تيمية (٧٢٨هـ)[٩]، واستقر المذهب عند المتأخرين على ما اختاره عامة فقهاء المذهب، قال الحجاوي

(١) نقلها القاضي أبو يعلى في التعليقة الكبيرة (١٥/١)، وابن تيمية في شرح العمدة (٦١٤/٣).

(٢) مختصر الخرقي (ص٥٢).

(٣) الإرشاد (ص١٥٤).

(٤) الروايتين والوجهين (٢٦٧/١)، وينظر: التعليقة الكبيرة (١٤/١)، واقتصر عليه في الجامع الصغير (ص٩٤)، قال: «ويصح بلا صوم».

(٥) اختارها أبو بكر غلام الخلال وإسحاق بن راهويه كما تقدم، وينظر لقول الأصحاب: رؤوس المسائل للهاشمي (٣٤٩/٢)، المقنع في شرح مختصر الخرقي (٥٧٥/١)، الهداية (ص١٦٧)، التذكرة (ص٩٨)، الإفصاح (٤٣١/١-٤٣٢)، المستوعب (٤٧٨/٣)، الكافي (٤٥٥/١)، المغني (٤٥٩/٤)، بلغة الساغب (ص١٣٤)، المحرر (٢٣٢/١)، المذهب الأحمد (ص٤٠)، الشرح الكبير (٥٦٦/٧)، الحاوي الصغير (ص١٩٠)، الرعاية الصغرى (٤٦٤/١)، الممتع في شرح المقنع (٥٤/٢)، عقد الفرائد (١٤٥/١)، شرح العمدة (٦١١/٣-٦١٦)، الوجيز (ص١٢٦)، المنور (ص٢١٨)، الفروع (١٤٢/٥-١٤٣)، شرح الزركشي (٥/٣)، تجريد العناية (ص٨٤)، المبدع (٦١/٣)، الإنصاف (٥٦٦/٧)، التنقيح المشبع (ص١٧٠)، مغني ذوي الأفهام (ص١٨٢).

(٦) ينظر: المستوعب (٤٧٨/٣). وزاد المرداوي في الإنصاف (٥٦٦/٧): «وعلى المذهب أيضًا، يصح الاعتكاف في أيام النهي التي لا يصح صومها. وعليه أيضًا: لو صام ثم أفطر عمدًا، لم يبطل اعتكافه».

(٧) ينظر: الكافي (٤٥٥/١)، المغني (٤٥٩/٤)، الفروع (١٤٢/٥)، المبدع (٦١/٣)، قال: «في ظاهر المذهب»، الإنصاف (٥٦٦/٧)، تصحيح الفروع (١٤٤/٥).

(٨) ينظر: الإنصاف (٥٦٦/٧).

(٩) نقله عنه ابن القيم في زاد المعاد (١٠٧/٢)، قال: «فالقول الرَّاجح في الدَّليل الذي عليه جمهور السَّلف: أنَّ الصَّوم شرطٌ في الاعتكاف، وهو الذي كان يرجِّحه شيخ الإسلام ابن تيمية قدَّس الله روحَه».

(٩٦٨هـ.): «ويصح بغير صوم، إلا أن يقول في نذره: بصوم، وبه -أي: بالصوم- أفضلُ»[١]، وقال الفتوحي (٩٧٢هـ.): «ويصح الاعتكاف بلا صوم على الأصح»[٢].

الفرع الثالث: مدى موافقة المتأخرين للإمام أحمد

مما سبق تتبين موافقة المتأخرين للرواية المشهورة عن الإمام أحمد، والتي اختارها عامة فقهاء المذهب؛ أن الاعتكافَ يصح من غير صوم، والاستحباب له أن يصومَ؛ خروجًا من الخلاف، قال ابن تيمية: «وهذا اختيار أصحابنا»[٣]، وقال الزركشي في شرحه: «هي المختارة للأصحاب»[٤]، وقال المرداوي: «هذا المذهب، وعليه الأصحاب»[٥].

الفرع الرابع: مستند المسألة

استدل المذهب على صحة الاعتكاف من غير صوم بما يلي:

أولًا: ما روى ابن عباس عن النبي ﷺ أنه قال: «ليس على المعتكِفِ صومٌ، إلا أن يجعلَه على نفسِه»[٦].

وجه الدلالة: دلّ الحديث بنصه أن المعتكِفَ لا يجب عليه الصيام، إلا في حال لو نذره[٧].

ثانيًا: ما رُوِي عن عمر رضي الله عنه، أنه قال: يا رسولَ الله، إني نذرتُ في الجاهلية أن أعتكِفَ ليلةً في المسجد الحرام؟ فقال النبي ﷺ: «أوفِ بنذرِكَ»[٨].

وجه الدلالة: أنه لو كان الصوم شرطًا لصحة الاعتكاف لما صحّ اعتكافُ الليل منفردًا؛ لأنه لا صيامَ فيه، فلمّا قال له النبي ﷺ: (أوفِ بنذرِك) دلّ أنه يصح اعتكاف ليلة منفردة، وعليه: لا يُشترَط الصيام[٩].

ثالثًا: أن الاعتكاف عبادةٌ يصح افتتاحها ليلًا، فلا يكون من شرطها الصيام، كسائر

---

(١) الإقناع (٣٢١/١). وينظر: كشاف القناع (٣٥٩/٥).

(٢) معونة أولي النهى (٤٤٠/٣). وينظر: غاية المنتهى (٣٦٣/١).

(٣) شرح العمدة (٦١٦/٣).

(٤) شرح الزركشي (٥/٣).

(٥) الإنصاف (٥٦٦/٧).

(٦) أخرجه الدارقطني في سننه، كتاب الصيام، باب الاعتكاف (١٨٤/٣ ح٢٣٥٥)، والحاكم في المستدرك على الصحيحين، كتاب الصوم (٦٠٥/١ ح١٦٠٣) والبيهقي في السنن الكبير، كتاب الصوم، باب من رأى الاعتكاف بغير صوم (١٨٣/٩ ح٨٦٦١)، قال الحاكم: هذا حديث صحيح الإسناد، ولم يخرجاه، وقال البيهقي: تفرَّد به عبد الله بن محمد بن نصر الرملي هذا، وقال ابن عبد الهادي: «هذا هو الصَّحيح، موقوفٌ، ورفعه وهمٌ». تنقيح التحقيق في أحاديث التعليق (٣٦٩/٣).

(٧) ينظر: رؤوس المسائل للهاشمي (٣٤٩/٢)، المقنع في شرح مختصر الخرقي (٥٧٥/١-٥٧٦)، الممتع في شرح المقنع (٥٤/٢)، الفروع (١٤٣/٥)، شرح الزركشي (٥/٣).

(٨) تقدم تخريجه.

(٩) ينظر: الكافي (٤٥٥/١)، المغني (٤٥٩/٤-٤٦٠)، الممتع في شرح المقنع (٥٤/٢)، الفروع (١٤٢/٥)، المبدع (٦١/٣)، معونة أولي النهى (٤٤٠/٣-٤٤١)، كشاف القناع (٣٥٩/٥).

العبادات[1].

رابعًا: ولأن كل عبادة صح بعضها بغير صوم صح جميعها بغيره كالحج[2].

خامسًا: أن إيجاب الصوم حكمٌ لا يثبت إلا بالشرع، ولم يصح فيه نصٌّ، ولا إجماع، ولا قياس صحيح، والحكم إنما يثبت بواحدة من هذه الجهات[3].

ودليل استحباب الصيام للمعتكف:

أولاً: لأن النبيَّ ﷺ كان يعتكِف وهو صائم[4].

ثانيًا: لأن المعتكِفَ يُستحَب له التشاغل بالعبادات والقُرَب، والصوم من أفضلها، ويتفرغ به مما يشغله عن العبادات، ويخرج به من الخلاف[5].

واستدل من قال باشتراط الصيام لصحة الاعتكاف بما يلي:

أولًا: ما روى ابن عمر رضي الله عنهما: أن عمر رضي الله عنه جَعل عليه أن يعتكف في الجاهلية، فسأل النبيَّ ﷺ؟ فقال: «اعتكِفْ وصُمْ»[6].

وجه الدلالة: أن توجيه النبي ﷺ يدل على أن الصومَ يجب مع الاعتكاف[7].

ثانيًا: ما رُوِي عن عائشة رضي الله عنها، عن النبي ﷺ، أنه قال: «لا اعتكافَ إلا بصومٍ»[8].

وجه الدلالة: دل ظاهر الحديث أن الصيام شرط لصحة الاعتكاف[9].

---

(١) ينظر: الروايتين والوجهين (٢٦٧/١)، رؤوس المسائل للهاشمي (٣٤٩/٢)، الكافي (٤٥٥/١)، الممتع في شرح المقنع (٥٤/٢)، شرح الزركشي (٥/٣)، المبدع (٦١/٣)، معونة أولي النهى (٤٤١/٣)، كشاف القناع (٣٥٩/٥).

(٢) ينظر: المراجع السابقة.

(٣) ينظر: المغني (٤٦٠/٤)، شرح العمدة (٦١٩/٣-٦٢٠)، الفروع (١٤٣/٥)، المبدع (٦٢/٣)، معونة أولي النهى (٤٤١/٣)، كشاف القناع (٣٥٩/٥).

(٤) ينظر: المغني (٤٦٠/٤-٤٦١)، شرح العمدة (٦١١/٣-٦١٢)، كشاف القناع (٣٥٩/٥-٣٦١).

(٥) ينظر: المراجع السابقة.

(٦) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الصوم، باب المعتكف يعود المريض (١٣١/٤-١٣٢ ح٢٤٧٤). قال ابن عبد الهادي: فيه عبد الله بن بُديل قيل عنه: صالح، وقيل: له أحاديثُ مما تُنكَر عليه الزيادةُ في متنه أو إسناده، وقال ابن حجر: ابن بُدَيل تفرَّد بزيادة الصوم فيه، وهو ضعيف. ينظر: تنقيح التحقيق في أحاديث التعليق (٣٧٤/٣)، الدراية في تخريج أحاديث الهداية (٢٨٨/١).

(٧) ينظر: الكافي (٤٥٥/١)، المغني (٤٥٩/٤).

(٨) أخرجه الدارقطني في سننه، كتاب الصيام، باب الاعتكاف (١٨٥/٣ ح٢٣٥٦)، والبيهقي في السنن الكبير، كتاب الصوم، باب المعتكف يصوم (١٧٩/٩ ح٨٦٥٣)، قال الدارقطني: «تفرد به سُوَيد، عن سفيان بن حسين»، وقال الزيلعي: «سُوَيد ضعيف، لا يُقبَل ما تفرَّد به». نصب الراية (٤٨٦/٢)، وقال ابن قدامة في المغني (٤٦٠/٤): «وحديث عائشة موقوفٌ عليها، ومَن رفعه فقد وهِمَ».

(٩) ينظر: الروايتين والوجهين (٢٦٨/١)، المغني (٤٥٩/٤)، الممتع في شرح المقنع (٥٤/٢)، شرح العمدة (٦١٢/٣-٦١٣)، شرح الزركشي (٥/٣-٦)، المبدع (٦١/٣).



ثالثًا: أن الاعتـكاف لبثٌ في مكان مخصوص، فلم يكـن قُرْبةً حتى ينضمَّ إليه قُربةٌ أخرى، كالوقوف بعرفة ومزدلفة، لا يكون قُربةً حتى ينضمَّ إليه الإحرام[(١)].

رابعًا: أنه لم يُنقَل عن النَّبيِّ ﷺ أنَّه اعتكف مفطرًا قطُّ؛ بل كان يعتكف مع الصوم[(٢)].

المبحث الثاني: مكان اعتكاف الرجل

الفرع الأول: صورة المسألة

أي الأماكن يصح فيها اعتكافُ الرجل؟

الفرع الثاني: نشأة المسألة وتطورها

ورد عـن الإمام أحمد رحمه الله رواياتٌ ظاهرها اشتراط الاعتكاف في المسجد الذي تُقام فيـه صـلاة الجماعـة، ووردت رواياتٌ تفيد صحةَ الاعتـكاف في كل مسجد، ولعل هـذا مبنيٌّ على الروايتين عنه في وجوب صلاة الجماعة أو سنيتها[(٣)].

الرواية الأولى: وجوب الاعتكاف في مساجد الجماعات.

قـال إسحاق بن منصور: قلت: الاعتكاف، فـي أي المساجد يكون؟ قال: في كل مسجد تقام فيه الصلاة[(٤)].

وقـال عبد الله: حدثني أبي: حدثنا بَهْز بن أسد: حدثنا همام، عن قتادة، عن جابر بن زيد، عن ابن عباس، قال: لا اعتكافَ إلا في مسجدٍ تُجمَع فيه الصلوات[(٥)].

الرواية الثانية: صحة الاعتكاف في كل مسجد.

قـال المرُّوذي: سألت أبا عبد الله عن الاعتكاف في المسجـد الكبير أعجبُ إليك أو مسجد الحيِّ؟ قال: المسجد الكبير. وأرخَصَ لي أن أعتكفَ في غيره[(٦)].

وقال أبو داود: قلتُ: في كل المساجد يعتكف؟ قال: نعم[(٧)].

وقال عبد الله: سمعت أبي يقول: الاعتكاف في كل مسجد[(٨)].

---

(١) ينظر: المغني (٤/٤٥٩)، الممتع في شرح المقنع (٢/٥٤)، شرح العمدة (٣/٦١٣)، المبدع (٣/٦١).

(٢) ينظر: زاد المعاد (٢/١٠٧).

(٣) ينظر: الإنصاف (٤/٢٦٥) و(٧/٥٧٥).

(٤) مسائل الإمام أحمد برواية الكوسج (٣/١٢٥٥)، ونقلها غلام الخلال في زاد المسافر (٢/٣٥٤). وروى عنه ابن هانئ نحوها في مسائله (١/١٦٧).

(٥) أخرجه عبد الله في مسائل الإمام أحمد برواية ابنه عبد الله (ص١٩٦).

(٦) نقلها غلام الخلال في زاد المسافر (٢/٣٥٤)، وابن قدامة في المغني (٤/٤٦٨)، وابن تيمية في شرح العمدة (٣/٦٩٣).

(٧) مسائل الإمام أحمد برواية أبي داود (ص١٣٨).

(٨) مسائل الإمام أحمد برواية ابنه عبد الله (ص١٩٥).

وبنـاءً على الرواية الأولى قال الخرقي (٣٣٤هـ.): «ولا يجوز الاعتكاف إلا في مسجد يُجمَع فيـه»[(١)]؛ أي: تقام فيه صلاةُ الجماعة، وعبارة الخرقي مطلقـة، وتابعه ابن أبي موسى (٤٢٨هـ.) وغيـرُه فـي الإطلاق[(٢)]، وخصَّص القاضي أبو يعلى (٤٦٨هـ) الحكمَ بالرجال، قـال: «ولا يصحّ مـن الرجـال والنساء إلا في المسجـد، إلا أن اعتـكافَ الرجل يختص بالمساجـد التي يقام فيها الجماعات»[(٣)].

وتابـع علـى ذلك جماهير الأصحاب[(٤)]، وقـال أبو الخطاب (٥١٠هـ.) فـي (الانتصار): «لا يصـح الاعتكاف من الرجل مطلقًـا إلا في مسجد تقام فيه جماعة»[(٥)]، وهـذا الإطلاق يشمل: ولو لم تجب عليه الجماعة، كالعبد والمريض والمعذور، قال المجد: وهو ظاهر كلام الإمام أحمد في رواية ابن منصور، وظاهر كلام الخرقي[(٦)].

وذكـر أبو الخطاب أيضًا في (الانتصار) وجهًا بلزوم الاعتكاف في الجامع إذا كان اعتكافُه تتخللـه جمعةٌ، فإن اعتكف في غيره بطل بخروجه إليهـا[(٧)]، والذي عليه الأصحابُ أن اعتكافَه في الجامع أفضلُ في هذه الحال؛ لكنه لا يلزم[(٨)].

ثـم جاء ابن عقيـل (٥١٢هـ.) وذكر أنه إن كان اعتكافه لا يتضمـن وجوبَ جماعة- مثل: أن يكـون زمنُه يسيـرًا، لا يحضر فيه صلاةً مكتوبة- فيصح اعتكافُه فـي كل مسجد؛ لعدم المحذور؛ فإنما شُرِط مسجدُ الجماعة لأجل وجوبها[(٩)].

وفصَّل ابن قدامة (٦٢٠هـ.) ما ذكره ابن عَقيل، فاستثنى الصورَ التي لا تجب فيها الجماعة، قال: «وإن كان اعتكافُه مدةً غير وقت الصلاة كليلة أو بعضِ يوم جاز في كل مسجد؛ لعدم المانع، وإن كان المعتكِف ممن لا تلزمه الجماعـةُ- كالمريض، والمعذور، ومَن هو في قرية لا يُصلِّي فيها

---

(١) مختصر الخرقي (ص٥٢).

(٢) ينظر: الإرشاد (ص١٥٤)، رؤوس المسائل للهاشمي (٣٤٨/٢)، التذكرة (ص٩٧)، بلغة الساغب (ص١٣٤).

(٣) الجامع الصغير (ص٩٤).

(٤) ينظر: الهداية (ص١٦٦)، المستوعب (٤٧٩/٣)، الكافي (٤٥٥/١)، المغني (٤٦١/٤)، الشرح الكبير (٥٧٦/٧)، المحرر (٢٣٢/١)، المذهب الأحمد (ص٤٠)، الحاوي الصغير (ص١٩٠)، الرعاية الصغرى (٤٦٤/١)، الممتع في شرح المقنع (٥٦/٢)، عقد الفرائد (١٤٥/١)، شرح العمدة (٥٩٢/٣)، الوجيز (ص١٢٦)، المنور (ص٢١٨)، الفروع (١٣٧/٥)، شرح الزركشي (٧/٣)، التسهيل (ص٥٦)، تجريد العناية (ص٨٤) المبدع (٦٤/٣)، الإنصاف (٥٧٥/٧)، مغني ذوي الأفهام (ص١٨٢).

(٥) نقل قوله ابن مفلح في الفروع (١٣٧/٥)، والمرداوي في الإنصاف (٥٧٥/٧).

(٦) قال ابن قدامة في المغني (٤٦١/٤): «فذهب أبو عبد الله إلى أن كل مسجد تُقام فيه الجماعةُ يجوز الاعتكاف فيه، ولا يجوز في غيره». وينظر لقول المجد: الفروع (١٣٧/٥)، والإنصاف (٥٧٥/٧)، وقال: «وهو ظاهر كلام المصنف هنا»؛ أي: ظاهر قول ابن قدامة في المقنع (ص١٠٧).

(٧) ذكره ابن مفلح في الفروع (١٤١/٥).

(٨) ينظر: التذكرة (ص٩٧)، المستوعب (٤٧٩/٣)، المقنع (ص١٠٧)، الحاوي الصغير (ص١٩٠)، الوجيز (ص١٢٦)، الفروع (١٤٠/٥-١٤١).

(٩) ذكر قوله ابن تيمية في شرح العمدة (٥٩٨/٣).

سـواه- جاز اعتكافُه فـي كل مسجد؛ لأنه لا تلزمه الجماعةُ، فأشبه المـرأةَ، وإن اعتكف اثنان في مسجـد لا تقام فيه جماعةٌ، فأقاما الجماعةَ فيه صح اعتكافُهما؛ لأنهما أقاما الجماعة، فأشبه ما لو أقاماها فيه غيرهما»[١].

ولذلك زاد من بعدهم في صياغة المسألة أن يكون المعتكف ممن تجب عليه صلاة الجماعة[٢] مـدةَ اعتكافه، فقالوا: «ولا يصح من الرجال في غير مسجد الجماعة، إن لزمته الجماعةُ في مدة اعتكافه، وإلا صحّ في كل مسجد»[٣].

وأشـار ابن مفلح (٧٦٣هــ) للقول الثاني في المسألة، قال: «وظَهر من هذا إن قلنا: لا تجب الجماعـة، يصح في كل مسجد»[٤]، وقـال البرهان (٨٨٤ه): «فإذا قيل بأنهـا سنة فلا»[٥]؛ أي: لا يُشتـرَط مسجدُ الجماعة، وقـال المرداوي (٨٨٥هـ): «وهذا مبنيٌّ على وجـوب صلاة الجماعة أو شرطيتهـا، أما إن قلنا: إنها سنة، فيصح في أيِّ مسجـد كان، قاله الأصحاب، واشتراط المسجد الذي يُجمَع فيه من مفردات المذهب»[٦].

وصاغ المرداوي المسألةَ بما يجمع الصور التي ذكرها ابن قدامة، فقال: «اعلم أن المعتكفَ لا يخلـو: إمـا أن يأتيَ عليه في مدة اعتكافه فعلُ صلاةٍ، وهو ممن تلزمه الصلاةُ، أو لا، فإن لم يأتِ عليـه فـي مدة اعتكافه فعل صـلاة فهذا يصح اعتكافه فـي كل مسجد، سواء جمع فيـه أو لا، وإن أتـى عليه في مـدة اعتكافه فعل صلاة لم يصحَّ إلا في مسجد يُجمَع فيه؛ أي: يُصلَّى فيه الجماعة، علـى الصحيح من المذهب في الصورتين، وعليه جماهير الأصحاب»[٧]، أما عبارتُه في (التنقيح المشبع) فهي: «ولا يصح من رجل إلا في مسجدٍ تقام فيه الجمعةُ أو الجماعة»[٨].

وقد انتقد الحجاوي هذه الصياغة في حاشيته على (التنقيح)؛ لأنه يُفهَم منها أنه لو اعتكف الرجل الذي تلزمه الجماعة في مسجد تقام فيه الجمعة دون الجماعة لصح ذلك، وهذا القول غير معروف في المذهـب، والصواب خلافه، فقد صرَّح في (المغني) و(الشرح) و(الفروع) وغيرهم

(١) ينظر: المغني (٤/٤٦١-٤٦٢)، وقال: «ومبنى الخلاف على أن الجماعة واجبةٌ عندنا، فيلتزم الخروج من معتكفه إليها، فيفسد اعتكافه».

(٢) وهو الرجل الحر، البالغ، غير المعذور. ينظر: شرح الزركشي (٣/٧).

(٣) ينظر: الحاوي الصغير (ص١٩٠)، الرعاية الصغرى (١/٤٦٤)، عقد الفرائد (١/١٤٥)، الوجيز (ص١٢٦)، الفروع (٥/١٣٧)، شرح الزركشي (٣/٧)، التسهيل (ص٥٦)، المبدع (٣/٦٤).

(٤) الفروع (٥/١٣٨).

(٥) المبدع (٣/٦٤).

(٦) الإنصاف (٧/٥٧٥)، وممن ذكر هذه المسألة من مفردات المذهب: ابن هبيرة في الإفصاح (١/٤٣٣)، والعمري المقدسي في النظم المفيد الأحمد (ص٥٢)، قال:

والاعتكافُ لا تُجزْ إيقاعَهْ   في المسجِدِ العاري عن الجماعَهْ

والبهوتي في المنح الشافيات (١/٣٣٤-٣٣٥).

(٧) الإنصاف (٧/٥٧٥).

(٨) التنقيح (ص١٧٠).

أنه لا يصح ذلك[1].

واستقر المذهب عند المتأخرين على ما اختاره جماهير الأصحاب، قال الحجاوي (٩٦٨هـ): «ولا يصح من رجل تلزمه الصلاةُ جماعةً إلا في مسجد تقام فيه، ولو من رجلين معتكفين، إن أتى عليه فعل الصلاة زمنَ اعتكافه، وإلا صح في كل مسجد»[2].

وقال الفتوحي (٩٧٢هـ) موضحًا إدارةَ الحكم مع علته: «ولا يصح الاعتكافُ ممن تلزمه الجماعةُ، إلا بمسجد تقام فيه الجماعة، ولو من رجلين معتكفين فيه. ومحل ذلك: إن أتى على المعتكف زمنَ اعتكافه فعلُ صلاة؛ لأن من اعتكف بمسجد لا تقام فيه الجماعةُ زمنًا لا يلزمه فيه فعل صلاة جماعة لا يكون تاركًا للجماعة؛ لأن الممنوع منه ترك الجماعة، وهذا غير تارك لها، وإن لم يكن المعتكف ممن تلزمه الجماعةُ- كالعبد والمريض وكل معذور- صحّ اعتكافه بكل مسجد»[3].

الفرع الثالث: مدى موافقة المتأخرين للإمام أحمد

مما سبق يتبين أن المذهب عند المتأخرين استقر على التفصيل في حال المعتكف، بإدارة الحكم مع علته؛ وهي وجوب صلاة الجماعة في حق الرجل، ففرقوا بين من تلزمه الجماعة زمنَ اعتكافه وبين مَن لا تلزمه؛ كالعبد والمريض، أو كان لا يتخلل زمنَ اعتكافه وقتُ صلاة، ففي الحال الأول يلزمه الاعتكافُ في مسجدٍ تُقام فيه الصلوات جماعةً، وفي الحال الثاني يصحّ اعتكافه في أي مسجد، وهذا التفريق لم يرِد نصًّا عن الإمام أحمد رحمه الله، وإنما قد يُجمَع بين نصوصه بهذا التفريق، فتُحمَل الرواياتُ التي نصت على اشتراط مساجد الجماعة على مَن تلزمه الجماعة وقتَ اعتكافه، أو على القول بأن الجماعة واجبةٌ، وتُحمَل الروايات التي تُجيز الاعتكافَ في أي مسجد على مَن لا تلزمه الجماعة، أو على القول بأن صلاة الجماعة سنةٌ، فيكون قول المتأخرين موافقًا في الجملة لما ورد عن الإمام أحمد رحمه الله، وإنما فيه مزيد تفصيل وتقييد لمحل الحكم. والله تعالى أعلم.

الفرع الرابع: مستند المسألة

استدل المذهب على اشتراط الاعتكاف في مساجد الجماعات بما يلي:

أولًا: ما روى حذيفةُ رضي الله عنه، قال: سمعتُ رسول الله ﷺ يقول: «كلُّ مسجدٍ له مؤذِّنٌ

---

(١) قال ابن قدامة في المغني (٤/٤٦٣): «ولو كان الجامع تقام فيه الجمعة وحدَها، ولا يُصلَّى فيه غيرها، لم يجُز الاعتكافُ فيه». وقال ابن أبي عمر في الشرح الكبير (٧/٥٧٨): «لم يجز اعتكاف الرجل فيه عندنا». وينظر: الفروع (٥/١٤١)، حاشية الحجاوي على التنقيح (ص١٧٠).

(٢) الإقناع (١/٣٢٢). وينظر: منتهى الإرادات (٢/٤٥)، والكرمي في غاية المنتهى (١/٣٦٤)، والبهوتي في كشاف القناع (٥/٣٦٧).

(٣) ينظر: معونة أولي النهى (٣/٤٤٤).

وإمامٌ فالاعتكافُ فيه يصلُحُ»[1].

وجـه الدلالـة: أن تخصيص وصف المسجد في الحديث يدل على عدم الصحة عند عدمه[2] [3].

ثانيًا: أن الجماعة واجبةٌ على الرجال، والاعتكاف في مسجد لا تقام فيه الجماعة يفضي إلى أحد أمرين: إما ترك الجماعة الواجبة، وهذا غير جائز، وإما خروجه إليها، فيتكرر ذلك منه كثيرًا مع إمكان التحرز منه، وذلك منافٍ للاعتكاف؛ إذ هو لزومُ المعتكَف والإقامة على طاعة الله فيه[4].

ثالثًا: قول عائشة رضي الله عنها: «السنة للمعتكف ألا يعُودَ مريضًا، ولا يشْهَدَ جنازةً، ولا يَمَسَّ امرأةً، ولا يباشرَها، ولا يخرج لحاجةٍ إلا لِما لا بُدَّ منه، ولا اعتكافَ إلا بصوم، ولا اعتكافَ إلا في مسجدٍ جَامعٍ»[5] [6].

رابعًا: استدلوا على تقييد محل الحكم بكون المعتكِف ممن تلزمه الجماعةُ وقتَ اعتكافه بقول الله تعالى: ﴿وأنتم عاكفون فى المساجد﴾ [البقرة: ١٨٧]، فدلت الآية على إباحة الاعتكاف في كل مسجد، إلا أنه يقيَّد بما تُقام فيه الجماعة بالأخبار الدالة على وجوبها، وللتحرز من الخروج المتكرر للمعتكِف، فإذا انتفى المانع بأن كان المعتكِف ممن لا تلزمه الجماعةُ وقتَ اعتكافه فيبقى الحكم على العموم الوارد في الآية، فإنه حينها لا يكون تاركًا للجماعة[7].

---

(١) أخرجه الدارقطني في سننه، كتاب الصيام، باب الاعتكاف (١٨٥/٣ ح٢٣٥٧)، وابن الجوزي في التحقيق في أحاديث الخلاف، كتاب الصيام (١٠٩/٢ ح١١٨٢)، قال الدارقطني: «الضحاك لم يسمع من حذيفة». وقال ابن الجوزي: «هذا الحديث في نهاية الضعف؛ الضحاك لم يسمع من حذيفة وجُوَيبِر ليس بشيء».

(٢) ينظر: التعليقة الكبيرة (٦/١)، رؤوس المسائل للهاشمي (٣٤٨/٢)، المقنع في شرح مختصر الخرقي (٥٧٦/١)، المغني (٤٦٣/٤)، الممتع في شرح المقنع (٥٦/٢)، شرح العمدة (٥٩٤/٣).

(٣) تعقيب: هذا الاستدلال نقلاً عمن قال به، لكنه يُرد؛ لضعف الحديث المستدل به.

(٤) ينظر: المقنع في شرح مختصر الخرقي (٥٧٦/١)، الكافي (٤٥٥/١)، المغني (٤٦١/٤)، الممتع في شرح المقنع (٥٦/٢)، شرح العمدة (٥٩٨/٣)، الفروع (١٣٨/٥)، شرح الزركشي (٧/٣)، المبدع (٦٤/٣)، معونة أولي النهى (٤٤٤/٣)، كشاف القناع (٣٦٧/٥).

(٥) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الصوم، باب المعتكف يعود المريض (١٣٠/٤-١٣١ ح٢٤٧٣). قال أبو داود: «غيرُ عبد الرحمن بن إسحاق لا يقولُ فيه: (قالت: السنة)، جعلَه قولَ عائشة»، وقال أبو عمر بن عبد البر في الاستذكار (٣٨٩/٣): «لم يقل أحد في حديث عائشة هذا: (السنة) إلا عبد الرحمن بن إسحاق، ولا يصح هذا الكلام عندهم إلا من قول الزهري». قال صاحب الهداية: «إذا كان الأمر هكذا بطل أن يجريَ مجرى المسند، فالذي يظهر أنه موقوفٌ»، وقال الألباني: «إسناده حسن صحيح». ينظر: الهداية في تخريج أحاديث البداية (٢٦٠/٥، ٢٦٢)، صحيح سنن أبي داود (٢٣٥/٧).

(٦) ينظر: المغني (٤٦٢/٤)، الممتع في شرح المقنع (٥٦/٢)، الفروع (١٣٧/٥-١٣٨).

(٧) ينظر: المغني (٤٦٣/٤)، شرح العمدة (٥٩٨/٣)، شرح الزركشي (٧/٣)، معونة أولي النهى (٤٤٤/٣)، كشاف القناع (٣٦٧/٥).

واستدل من قال: «يصح الاعتكاف في أي مسجد» بما يلي:

أولًا: قول الله تعالى: ﴿وأنتم عاكفون فى المساجد﴾ [البقرة: ١٨٧].

وجه الدلالة: دلت الآية بعمومها أنه يباح الاعتكافُ في أي مسجد[١].

ثانيًا: أن صلاة الجماعة سنــةٌ، وليست واجبةً، وعليه: لا يُشتـرَط اعتكافُه في مسجد تقام فيه الصلواتُ جماعةً[٢].

المبحث الثالث: مكان اعتكاف المرأة

الفرع الأول: صورة المسألة

أيُّ الأماكن يصح فيها اعتكافُ المرأة؟

الفرع الثاني: نشأة المسألة وتطورها

المرويـات التـي وردت عن الإمام أحمد -رحمه الله- في المسألة السابقة لم يُفرِّقْ فيها بين الرجـل والمرأة؛ بل كانت مطلقــةً، فنصَّ في بعضها على اشتراط الاعتكاف في مسجد يُجمَع فيه، كرواية ابن منصور[٣]، ونصَّ في بعضها على أنه يصح في أي مسجد[٤].

والــذي ورد عنه في اعتكاف المرأة على وجه الخصوص هو أنه لا يصح اعتكافها في مسجد بيتهـا[٥]، قـال أبو داود: قلتُ: المـرأة تعتكف في بيتها؟ قال: فذكر «النســاء يعتكفن في المسجد، ويُضرَب لهن فيه بالخيم، قد ذهب هذا من الناس»[٦].

وبنـاءً على ذلك أطلق الخرقي (٣٣٤هـ) اشتراطَ الاعتـكاف في مسجد يُجمَع فيه من غير تفريـق، قـال: «ولا يجوز الاعتكافُ إلا في مسجـد يُجمَع فيه»[٧]، فظاهره: أنــه لا يصح من المرأة إلا فـي مسجد يُجمَع فيه كالرجل، وتابعه على هـذا الإطلاق ابن أبي موسى (٤٢٨هـ)[٨]، ثم جاء القاضـي أبـو يعلى (٤٥٨هــ) وفرَّق بين المـرأة والرجل في الحكم، قـال: «ولا يصح من الرجال

---

(١) ينظر: المغني (٤/٤٦٣).

(٢) ينظر: المغني (٤/٤٦٣).

(٣) قال ابن تيمية في شرح العمدة (٣/٦٠٤): «وقال أحمد في رواية ابن منصور: الاعتكافُ في كلِّ مسجد تُقام فيه الصلاة. ولم يفرِّق». وقال الفتوحي في معونة أولي النهى (٣/٤٤٤): «رُوي عن أحمد ما يدل على أنه لا يجوز اعتكافها إلا في مسجد تقام فيه الجماعة». وينظر: الفروع (٥/١٤١)، المبدع (٣/٦٤)، الإنصاف (٧/٥٧٩).

(٤) قال الجراعي في غاية المطلب (ص١٨٢): «وعنه: يصح من المرأة في كل مسجد سوى مسجد بيتها، وهي أصح».

(٥) وهو الموضع الذي تتخذه لصلاتها في بيتها. ينظر: المغني (٤/٤٦٤)، شرح العمدة (٣/٥٩٩)، الفروع (٥/١٤١)، معونة أولي النهى (٣/٤٤٤).

(٦) مسائل الإمام أحمد برواية أبي داود (ص١٣٨)، ونقلها القاضي في التعليقة الكبيرة (١/١٠)، وقال: «أومأ أحمد في رواية أبي داود أنه لا يصح اعتكافُ المرأة في بيتها»، وابن تيمية في شرح العمدة (٣/٦٠٠).

(٧) مختصر الخرقي (ص٥٢).

(٨) ينظر: الإرشاد (ص١٥٤)، وشرح العمدة (٣/٦٠٤).

والنساء إلا في المسجد، إلا أن اعتكافَ الرجل يختص بالمساجد التي يقام فيها الجماعات، فأما النساءُ فيصح في كل مسجد»[١]؛ أي: سواء أُقِيمت فيه الجماعةُ، أو لم تُقَمْ.

وزاد أبو الخطاب (٥١٠هـ.): «غير مسجد بيوتهن»[٢]؛ أي: فلا يصح الاعتكاف فيه، وهذا ما جزم به واختاره أكثر الأصحاب؛ لعدم وجوب الجماعة في حقها[٣].

وصـرَّح أبو الخطاب في (الانتصـار) بظاهر كلام مَن أطلقـوا، كالخرقي وغيره، باشتراط أن يكـون اعتكاف المرأة: «في مسجد تقام فيه الجماعـةُ»[٤]؛ كالرجل، واختاره شيخ الإسلام ابن تيميـة (٧٢٨ه)، قـال: «المرأة لا يصحُّ اعتكافها إلا في المسجـد المتَّخَذ للصلوات الخمس، الذي يحـرُمُ مُقام الجُنُب فيه، وتناله أحكامُ المساجـد»[٥]، قال ابن مفلح (٧٦٣هـ.): «وهو ظاهر رواية ابن منصور، وظاهر رواية الخرقي»[٦].

واستقـر المذهب عند المتأخرين على ما عليه جماهيـر الأصحاب؛ أنه يصح لها الاعتكاف فـي أي مسجد سوى مسجـد بيتها، قال الحجـاوي (٩٦٨هـ.): «وللمرأة ومـن لا تلزمه الجماعةُ- كالمريضـ، والمعـذور، ومَـن في قرية لا يُصلِّي فيهـا غيرُه- الاعتكافُ فـي كل مسجد، إلا مسجدَ بيتها، وهو ما اتخذته لصلاتها»[٧].

الفرع الثالث: مدى موافقة المتأخرين للإمام أحمد

ممـا سبـق تتبين موافقة المتأخريـن للإمام أحمد في اشتـراط المسجدية لصحة اعتكاف المرأة، وأنه لا يصحُّ اعتكافُها في بيتها، كما وافقوا إحدى الروايتين عنه في صحة اعتكافها في أي مسجد، ولا يُشترَط أن يكون مسجدًا يُجمَع فيه، قال ابن تيمية: «هكذا ذكر كثير من أصحابنا»[٨]، وقال المرداوي: «هذا المذهب، وعليه جماهير الأصحاب»[٩].

---

(١) الجامع الصغير (ص٩٤)، وقال ابن تيمية: «وهو قول القاضي في المجرد». ينظر: شرح العمدة (٦٠٤/٣).

(٢) الهداية (ص١٦٦).

(٣) ينظر لقول الأصحاب: رؤوس المسائل للهاشمي (٣٤٩/٢)، التذكرة (ص٩٧)، الإفصاح (٤٣٤/١)، المستوعب (٤٧٩/٣)، الكافي (٤٥٥/١)، المغني (٤٦٤/٤)، بلغة الساغب (ص١٣٤)، المحرر (٢٣٢/١)، المذهب الأحمد (ص٤٠)، الحاوي الصغير (ص١٩٠)، الرعاية الصغرى (٤٦٤/١)، الممتع في شرح المقنع (٥٦/٢)، عقد الفرائد (١٤٥/١)، شرح العمدة (٦٠٣/٣)، الوجيز (ص١٢٦)، غاية المطلب (ص١٨٢)، الفروع (١٤١/٥)، شرح الزركشي (٧/٣)، التسهيل (ص٥٦)، تجريد العناية (ص٨٤)، المبدع (٦٤/٣)، الإنصاف (٥٧٩/٧).

(٤) ينظر لقوله: الفروع (١٤١/٥)، المبدع (٦٤/٣)، الإنصاف (٥٧٩/٧).

(٥) ينظر: شرح العمدة (٥٩٩/٣).

(٦) الفروع (١٤١/٥).

(٧) الإقناع (٣٢٣/١). وينظر: منتهى الإرادات (٤٥/٢)، معونة أولي النهى (٤٤٤/٣-٤٤٥)، غاية المنتهى (٣٦٤/١)، كشاف القناع (٣٦٧/٥-٣٧٠).

(٨) شرح العمدة (٦٠٣/٣).

(٩) الإنصاف (٥٧٩/٧).

الفرع الرابع: مستند المسألة

استدل المذهب على صحة اعتكاف المرأة في أي مسجد غير مسجد بيتها بما يلي:

أولًا: أن اشتراط مسجد الجماعة في حق الرجل لأجل وجوب الجماعة عليه، وذلك مفقود في المرأة، فلذلك صحّ اعتكافها في أيّ مسجد[1].

ثانيًا: لا يصح اعتكافها في بيتها؛ لقول الله تعالى: ﴿وأنتم عاكفون في المساجد﴾ [البقرة: ١٨٧]؛ فالاعتكاف عبادةٌ يُشترَط لها المسجد، ومسجد بيتها ليس بمسجد حقيقةً ولا حكمًا، وإنما سُمِّي مسجدًا على سبيل المجاز، فلا يثبت له أحكام المساجد الحقيقية[2].

ثالثًا: أنه لو جاز ذلك لاعتكف أزواج رسول الله ﷺ في بيوتهن ولو مرةً واحدةً تبيينًا للجواز[3].

واستدل من قال بأنه يُشترَط اعتكافُها في مسجد تقام فيه الجماعة بما يلي:

أولًا: عموم الأدلة الواردة في اشتراط الاعتكاف في مساجد الجماعة، ولم تُفرِّق بين المرأة والرجل، فدلّت على أنه لا يصح اعتكافها إلا في مسجد تقام فيه الجماعةُ؛ كالرجل، من هذه الأدلة: حديث ابن عباس رضي الله عنهما: أنه قال: «لا اعتكافَ إلا في مسجدٍ تُقام فيه الصلاةُ»[4]، وحديث عائشة رضي الله عنها: «السنة للمعتكف ألا يعُودَ مريضًا، ولا يشْهَدَ جنازةً، ولا يَمَسَّ امرأةً، ولا يباشرَها، ولا يخرجَ لحاجةٍ إلا لِما لا بُدَّ منه، ولا اعتكافَ إلا بِصوم، ولا اعتكافَ إلا في مسجدٍ جَامعٍ»[5] [6].

ثانيًا: أن المقصود من المسجد إقامةُ الصلاة فيه، فاعتكاف المرأة في مسجد لا جماعةَ فيه كاعتكافها في بيتها، والجماعةُ وإن لم تكن واجبةً عليها في الأصل؛ لكن إذا أرادت الاعتكافَ جاز أن يجب عليها ما لم يكن واجبًا قبل ذلك؛ كما لو أرادت الجمعةَ والجماعةَ، وجب عليها ما يجب على المأموم، وإن لم يجب بدون ذلك[7].

---

(١) ينظر: التذكرة (ص٩٧)، الكافي (٤٥٥/١)، المغني (٤٦٤/٤)، الممتع في شرح المقنع (٥٧/٢)، شرح العمدة (٦٠٣/٣)، شرح الزركشي (٧/٣)، المبدع (٦٤/٣)، كشاف القناع (٣٦٧/٥-٣٧٠).

(٢) ينظر: الروايتين والوجهين (٢٦٧/١)، رؤوس المسائل للهاشمي (٣٤٩/٢)، الكافي (٤٥٥/١)، الممتع في شرح المقنع (٥٤/٢)، شرح الزركشي (٥/٣)، المبدع (٦١/٣)، معونة أولي النهى (٤٤١/٣)، كشاف القناع (٣٥٩/٥).

(٣) ينظر: المراجع السابقة.

(٤) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى، كتاب الصيام، باب الاعتكاف في المسجد (٥١٩/٤). قال الألباني: «حسن صحيح»، ينظر: صحيح الكتب التسعة وزوائده (ص٣٨٧).

(٥) تقدم تخريجه في المبحث السابق.

(٦) ينظر: شرح العمدة (٦٠٤/٣)، الفروع (١٤١/٥)، المبدع (٦٤/٣).

(٧) ينظر: شرح العمدة (٦٠٥/٣).

المبحث الرابع: نذر الاعتكاف في مسجد معين

الفرع الأول: صورة المسألة

من نذر الاعتكافَ في مسجد معيَّن، فهل يتعيَّن عليه؟ أم يجزئه الاعتكاف في أي مسجد؟

الفرع الثاني: نشأة المسألة وتطورها

لا يوجد نصٌّ صريح للإمام أحمد رحمه الله بخصوص هذه المسألة، وإنما ورد عنه نصوص فيما إذا عيَّن في نذره أحدَ المساجد الثلاثة التي تُشَد لها الرحالُ، فيجوز له فعله في الأفضل منه، كمَن نذر أن يعتكفَ في بيت المقدس، فيجوز له أن يعتكفَ في مكةَ أو المدينة.

قال إسحاق بن منصور: قلتُ: من نذر أن يعتكفَ في مسجد إيلياءَ، فاعتكف في مسجد النبي ﷺ، يجزئه أم لا؟ قال: نعم، وكذلك لو نذر أن يعتكفَ في مسجد النبي ﷺ أجزأه أن يعتكفَ في المسجد الحرام. قال إسحاق: كما قال[1].

وقال أبو طالب: سألتُ أبا عبد الله عن رجل نذر أن يصليَ في بيت المقدس، ثم خرج إلى مكة أو المدينة؛ أجزأته الصلاة؟ قال: نعم. قلت: ولا يخرج إلى بيت المقدس؟ قال: نعم، حديث ابن عمر: أمر رسول الله ﷺ بوفاء النذور، وقال الله تعالى: ﴿يوفون بالنذر﴾ [الإنسان: آية ٧]. قلتُ: قول النبي ﷺ: «صَلِّ هاهنا» للذي نذر أن يصليَ في بيت المقدس. قال: نعم[2].

فعُلم من ذلك أن مَن نذر الاعتكافَ في أحد المساجد الثلاثة فيلزمه الاعتكافُ فيه، أو في الأفضل منه، أما إن عيَّن غيرَها فهل يلزمه؟

نقل الأصحاب عن القاضي أبي يعلى (٤٥٨هـ) أنه قال: الاعتكاف والصلاة لا يختصان بمكان[3]، فظاهره: لا يتعين ما عينه، ويجزئه الاعتكاف في غيره، قال أبو الخطاب (٥١٠هـ) في (الهداية): «فإن نذر أن يعتكفَ في المسجد الحرام، أو مسجد النبي ﷺ، أو المسجد الأقصى؛ لزمه ذلك. وإن عيَّن غيرها من المساجد لم يلزمه الاعتكافُ فيها»[4]، وظاهر هذا أنه سواء نذر الاعتكافَ في مسجد قريب أو بعيد، عتيق أو جديد، امتاز بمَزيَّة شرعية، كقدم وكثرة جمع، أو

---

(١) مسائل الإمام أحمد برواية الكوسج (١٢٥٩/٣) برقم (٧٢٥).

(٢) نقلها ابن تيمية في شرح العمدة (٦٢٨/٣)، والحديث هو: أن رجلًا قال: «يا نبيَّ الله، إني نذرتُ إن فتح الله عليك مكةَ لأُصَلِّيَنَّ في بيت المقدس. قال عليه الصلاة والسلام: هاهنا فصَلِّ. فكرر الرجل والنبيُّ قولَهما ثلاثًا، ثم قال عليه الصلاة والسلام: فوالذي بعَثَ محمدًا بالحقِّ، لو صلَّيتَ هاهنا لقضى عنك ذلك كلَّ صلاة في بيت المقدس». أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الأيمان والنذور، باب من نذر أن يصليَ في بيت المقدس (١٩٣/٥ - ١٩٥ ح٣٣٠٦)، قال المحقق شعيب الأرناؤوط ومحمد كامل قره بللي: حسن لغيره، فإن هذا إسناد ضعيف؛ لجهالة يوسف بن الحكم، ويشهد له حديث جابر بن عبد الله.

(٣) لم أجد قوله في كتبه المطبوعة، ونقل قوله: الفروع (١٥٣/٥)، المبدع (٦٦/٣)، الإنصاف (٥٨٤/٧)، وقالوا: هو قول ابن عَقيل أيضًا.

(٤) الهداية (ص١٦٦).

لا، وهـذا الإطلاق هو ظاهر كلام أكثر الأصحـاب[1]، وظاهر كلام أبي الخطاب في (الانتصار)؛ أنـه إن عيَّـن مسجدًا لا يحتاج إلى شدِّ رحلٍ فإن القياسَ لزومُه فيه[2]، وهو مفهوم كلام ابن قدامة (٦٢٠هـ) في (المغني)؛ حيث علل حكمَ عدم تعين غير المساجد الثلاثة بحديث: «لا تُشَدُّ الرِّحالُ إلا إلى ثلاثةِ مساجدَ»، فمفهومه لو كان المسجدُ الذي عيَّنه لا يحتاج إلى شد رحلٍ فإنه يلزمه[3].

وذكـر المجـد (٦٢٢هـ) في شرحه أن القاضـيَ ذكر وجهًا: يتعيَّن المسجـد العتيق في نذر الصـلاة؛ لأنـه أفضلُ، فقال المجد: ونذر الاعتكاف مثلُه؛ أي: يتعيـن الوفاء إذا نذر الاعتكافَ في مسجـد عتيـق[4]. وأطلق شيخ الإسلام ابن تيمية (٧٢٨هـ) وجهين في تعيين المسجد الذي امتاز بمَزِيَّـةٍ شرعية، كقـدم وكثرة جمع[5]، قال: «إن كان المسجد المنذور فيـه عتيقًا ففيه وجهان»[6]، واختار في موضعٍ آخَرَ: يتعيَّن ما امتاز على غيره بمَزيَّة شرعية[7].

وذكـر ابن مفلح (٧٦٣هـ) وجهًا باستثناء مسجد قُباءَ، قـال: «ويتوجه، إلا مسجد قُباءَ»[8]؛ أي: إذا نذر الاعتكافَ أو الصلاةَ فيه لا يفعله في غيره[9].

ثم جاء المرداوي وصرَّح بظاهر كلام الأصحاب، وأن المذهب هو أنه لا يتعين غير المساجد الثلاثـة مطلقًا، وصحَّحه، قال: «والصحيح من المذهب أنه لا يتعين غير المساجد الثلاثة، ولو لم يحتـج إلـى شد رحل، وسواء كان في مسجـد قريب أو بعيد، عتيق أو جديـد، امتاز بمزية شرعية، كقـدم وكثرة جمـع، أو لا، وهو صحيح، وهو ظاهر كلام أكثر الأصحاب؛ بل هو كالصريح في كلام

(١) ينظر لقول الأصحاب: المستوعب (٤٨٠/٣)، المقنع (ص١٠٧)، الكافي (٤٥٥/١)، بلغة الساغب (ص١٣٤)، المذهب الأحمد (ص٤٠)، الحاوي الصغير (ص١٩٠)، الرعاية الصغرى (٤٦٤/١)، الممتع في شرح المقنع (٥٧/٢)، عقد الفرائد (١٤٥/١)، الوجيز (ص١٢٦)، المنور (ص٢١٨)، التسهيل (ص٥٦)، تجريد العناية (ص٨٥)، غاية المطلب (ص١٨٢)، المبدع (٦٥/٣)، الإنصاف (٥٨٤/٧)، مغني ذوي الأفهام (ص١٨٢).

(٢) ينظر لقوله: الفروع (١٥٣/٥)، غاية المطلب (ص١٨٢)، تصحيح الفروع (١٥٤/٥)، قال في الإنصاف (٥٨٤/٧): «قال في (الفائق): قال أبو الخطاب: القياس وجوبه، وجزم به في (تذكرة ابن عبدوس)».

(٣) ينظر: المغني (٤٩٣/٤) وتابعه ابن أبي عمر في الشرح الكبير (٥٨٤/٧)، وابن مفلح في الفروع (١٥٦/٥) قال: «قال ابن عقيل في (الواضح): الأفضل الوفاء، وهذا أظهر».
وقال البرهان ابن مفلح في المبدع (٦٥/٣): «فإن لم يحتَجْ إلى شدِّ رحال فظاهر (الانتصار) و(المغني) و(الشرح): يلزم».
وقال المرداوي في تصحيح الفروع (١٥٤/٥): «أما ما لم يحتَجْ إلى شدِّ رحلٍ فمفهومُ كلامه في المغني: يلزم فيه، وهو ظاهر الانتصار».
والمذهب: أنه إن أراد الذهابَ إلى ما عيَّنه، وكان لا يحتاج إلى شد رحل فإنه يُخيَّر، ولا يلزم. ينظر: الفروع وتصحيحه (١٥٥/٥-١٥٦)، المبدع (٦٦/٣).

(٤) ينظر: الفروع (١٥٣/٥)، المبدع (٦٦/٣)، تصحيح الفروع (١٥٤/٥)، الإنصاف (٥٨٤/٧).

(٥) نقل قوله: الفروع وتصحيحه (١٥٣/٥-١٥٤)، الإنصاف (٥٨٤/٧). وكثرة جَمع: أي كثرة من يصلي فيه الجمعة والجماعة.

(٦) شرح العمدة (٦٢٨/٣).

(٧) ينظر: الاختيارات العلمية (ص١٦٦).

(٨) ينظر: الفروع (١٥٢/٥-١٥٣)، وتابعه البرهان في المبدع (٦٥/٣)، قال: «ولعل مرادهم إلا مسجد قُباء؛ لأنه ﷺ كان يأتيه كلَّ سبتٍ راكبًا أو ماشيًا، ويصلي فيه ركعتين، وكان ابن عمر يفعله».

(٩) ينظر: الإنصاف (٥٨٤/٧).

بعضهم»[1].

وعلى هذا استقر المذهب عند المتأخرين، قال الحجاوي (٩٦٨هـ): «ومن نذر الاعتكافَ أو الصلاةَ في مسجد غير الثلاثة فله فعلُه في غيره، وإن نذره في أحد المساجد الثلاثة: المسجد الحرام ومسجد النبي ﷺ والمسجد الأقصى فإن عيَّن الأفضلَ منها في نذره لم يجزئه فيما دونه، وعكسه بعكسه»[2].

وقال الفتوحي (٩٧٢هـ): «ومن عين مسجدًا غير الثلاثة لم يتعيَّن»[3]، وزاد الكرمي: «ويُخيَّر بين اعتكاف به أو بغيره»[4].

الفرع الثالث: مدى موافقة المتأخرين للإمام أحمد

مما سبق تتبين موافقةُ المتأخرين للإمام أحمد في تعيين المساجد الثلاثة إن نذر الاعتكافَ في أحدها، فإنه يلزمه الاعتكافُ فيه، أو في الأفضل منه، أما غيرُ المساجد الثلاثة فلم يرد عن الإمام أحمد فيها نصٌّ- فيما وقفتُ عليه- ووافق المتأخرون قولَ المتقدمين؛ أنه لا يتعيَّن عليه غيرُ المساجد الثلاثة مطلقًا، ولو امتاز بمَزيَّة شرعيَّة أو لم يحتَجْ إلى شدِّ رحلٍ، فإنه إن عيَّن الاعتكافَ في مسجد غير الثلاثة لم يلزَمْه، ويجزئه الاعتكافُ في سائر المساجد.

الفرع الرابع: مستند المسألة

استدل المذهب على أنه مَن نذر الاعتكافَ في مسجد معين غير الثلاثة لم يلزمه بما يلي:

أولًا: عن أبي هريرة رضي الله عنه، قال: قال ﷺ: «لا تُشَدُّ الرِّحَالُ إلا إلى ثلاثةِ مساجدَ: المسجدِ الحرامِ، ومسجدِ الرسولِ ﷺ، ومسجدِ الأقصى»[5].

وجه الدلالة: أنه لو تعيَّن غيرُها بتعيينه للزمه المضيُّ إليه، واحتاج إلى شدِّ الرحال لقضاء نذرِه فيه، وهذا مخالف للنصِّ؛ فالنهيُ يقتضي التحريمَ، وعليه: لا يتعين الوفاءُ به، ويجزئه في أي مسجد[6].

ثانيًا: أن الله تعالى لم يعيِّن لأداء الفرض موضعًا، فلم يتعيَّن بالنذر[7].

(١) ينظر: تصحيح الفروع (١٥٤/٥)، الإنصاف (٥٨٤/٧).

(٢) الإقناع (٣٢٣/١). وينظر: كشاف القناع (٣٧٠/٥).

(٣) منتهى الإرادات (٤٧/٢). وينظر: معونة أولي النهى (٤٤٧/٣).

(٤) غاية المنتهى (٣٦٥/١).

(٥) أخرجه البخاري في صحيحه، أبواب التطوع، باب فضل الصلاة في مسجد مكة والمدينة (٣٩٨/١ ح١١٣٢)، ومسلم في صحيحه، كتاب الحج، باب: لا تُشَدُّ الرحالُ إلا إلى ثلاثة مساجد (١٠١٤/٢ ح١٣٩٧).

(٦) ينظر: الكافي (٤٥٥/١)، المغني (٤٩٣/٤)، مجموع الفتاوى (١٨٦/٢٧)، الفروع (١٥٢/٥)، معونة أولي النهى (٤٤٧/٣)، كشاف القناع (٣٧١/٥).

(٧) ينظر: الكافي (٤٥٥/١)، المغني (٤٩٣/٤)، الممتع في شرح المقنع (٥٧/٢)، كشاف القناع (٣٧٠/٥).

◇◇

ثالثًا: أن المساجدَ الثلاثة تتعين بالتعيين؛ للخبر الوارد فيها، ولفضل العبادة فيها على غيرها[(١)].

واستدل مَن استثنى مسجد قُباءَ بما يلي:

عن ابن عمر رضي الله عنه قال: «كان النبيُّ ﷺ يأتي مسجدَ قُباءَ كلَّ سبتٍ ماشيًا وراكبًا»، وكان عبد الله يفعله[(٢) (٣)].

واستدل من استثنى ما لم يحتج إلى شد رحل بما يلي:

أن النهيَ معلَّلٌ بحديث «لا تُشَدُّ الرِّحالُ»، وهو مفقود في حال كان المسجد الذي عيَّنه لا يحتاج إلى شد رحل، فيبقى على الأصل؛ وهو وجوب الوفاء بنذره[(٤)].

واستدل من قال يتعين المسجد العتيق أو ما امتاز بمزية شرعية بما يلي:

أنه أفضل، فتكون العبادةُ فيه أفضلَ من غيره؛ فيتعين[(٥)].

المبحث الخامس: أفضل المساجد

الفرع الأول: صورة المسألة

ما أفضل المساجد؟

الفرع الثاني: نشأة المسألة وتطورها

قال إسحاق بن منصور: قلتُ: من نذر أن يعتكفَ في مسجد إيلياءَ، فاعتكف في مسجد النبي ﷺ، يجزئه أم لا؟ قال: نعم، وكذلك لو نذر أن يعتكفَ في مسجد النبي ﷺ أجزأه أن يعتكفَ في المسجد الحرام. قال إسحاق: كما قال[(٦)].

ووردت عنه روايتان في مسألة: أيُّهما أفضل؛ مكةُ أم المدينة[(٧)]؟

الرواية الأولى: أن مكة أفضل.

قال في رواية أبي طالب: وقد سُئل عن الجوار بمكة، فقال: كيف لنا به؟ وقد قال النبي ﷺ:

---

(١) ينظر: المغني (٤/٤٩٣)، الممتع في شرح المقنع (٢/٥٧)، المبدع (٣/٦٦)، كشاف القناع (٥/٣٧١).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، أبواب التطوع، باب من أتى مسجد قباء كل سبت (١/٣٩٩ ح١١٣٥)، ومسلم في صحيحه، كتاب الحج، باب فضل مسجد قباء، وفضل الصلاة فيه وزيارته (٢/١٠١٧ ح١٣٩٩).

(٣) ينظر: الفروع (٥/١٥٢)، المبدع (٣/٦٥-٦٦).

(٤) ينظر: المغني (٤/٤٩٣)، الفروع (٥/١٥٢)، تصحيح الفروع (٥/١٥٤).

(٥) ينظر: المبدع (٣/٦٦)، تصحيح الفروع (٥/١٥٤).

(٦) مسائل الإمام أحمد برواية الكوسج (٣/١٢٥٩) برقم (٧٢٥). وروى عنه أبو طالب نحوها. ينظر: شرح العمدة (٣/٦٢٨).

(٧) نقل الروايتين عنه: القاضي في الروايتين والوجهين (١/٣٠٧)، والمجد في المحرر (١/٢٤٢)، وابن مفلح في الفروع (٦/٢٦)، والمرداوي في الإنصاف (٧/٥٨٧) و(٩/٧١).

«إنكِ لأحبُّ البِقاعِ إلى اللهِ، وإنكِ لأحبُّ البقاعِ إليَّ»[1] [2].

الرواية الثانية: أن المدينة أفضل من مكة.

قال أبو داود: قلتُ لأحمد: المقام بمكة أحبُّ إليك أم بالمدينة؟ قال: بالمدينة لمَن قوي عليه. قيل: لم؟ قال: لأنه مهاجَرُ المسلمين[3]. فيُفهَم منها أن مسجدَ المدينة أفضلُ[4].

دلت رواية ابن منصور أن المساجد الثلاثة تتفاضل، وأن أفضلَها هو المسجد الحرام، ثم مسجد النبي ﷺ في المدينة، ثم المسجد الأقصى، وعليه: أنه إذا نذَرَ الصلاةَ أو الاعتكافَ في المسجد الحرام لم يجزئه إلا فيه، وإن نَذَره في مسجد النبيِّ ﷺ لم يجزئه إلا فيه، أو في المسجد الحرام، وإن نذره في المسجد الأقصى لم يجزئه إلا في أحد الثلاثة، وهذا ما جزم به جماهيرُ الأصحاب[5].

واختار ابن حامد (٤٠٣هـ) والمجد ابن تيمية أن المدينةَ أفضلُ؛ وعليه: يكون مسجدها أفضلَ[6]، وذكر القاضي أبو يعلى (٤٥٨هـ) الروايتين، وصحَّح أن مكةَ أفضلُ، قال: «واختلفت أيما أفضل المقام بمكة أم المدينة؟ فنقل أبو داود عنه أنه قال: المدينة لمن قوي عليها. ونقل عبد الله عنه، قال النبي ﷺ لمكة: «والله إنكِ لخيرُ أرضِ اللهِ، وأحبُّ البلادِ إلى اللهِ، ولولا أني أُخرِجْتُ منكِ لَمَا خرَجتُ»[7]، وهو الأصح»[8].

وذكر ابن قدامة (٦٢٠هـ) القولَ الثانيَ، ولم ينسبه لأحد[9].

---

(١) ونص الحديثِ عن عبد الله بن عَديّ بن الحَمْراء الزُّهْري، قال: رأيتُ رسول الله ﷺ وهو على راحلته بالحَزْوَرَة يقولُ: «والله إنك لَخيرُ أرضِ الله وأحبُّ أرضَ الله إلى الله، ولولا أني أخرجتُ منكِ ما خَرجت». أخرجه الحاكم في المستدرك على الصحيحين (٢٣٨/٥).

(٢) نقلها القاضي أبو يعلى في الروايتين والوجهين (٣٠٧/١)، والتعليقة الكبيرة (٤٥١/٢)، وابن قدامة في المغني (٤٦٤/٥)، وابن مفلح في الفروع (٢٥/٦)، وقال: «ومكة أفضلُ من المدينة، نصره القاضي وأصحابه وغيرهم، وأخذه من رواية أبي طالب».

(٣) مسائل الإمام أحمد برواية أبي داود (ص١٨٧)، ونقلها القاضي أبو يعلى في الروايتين والوجهين (٣٠٧/١)، والتعليقة الكبيرة (٤٥١/٢-٤٥٢)، وقال: «وظاهر هذا: أنها أفضل من مكة؛ لأنه قدَّم المقامَ فيها على المقام بمكة». وينظر: الفروع (٢٦/٦).

(٤) ينظر: الفروع (١٥١/٥)، الإنصاف (٥٨٧/٧).

(٥) ينظر لقول الأصحاب: الروايتين والوجهين (٣٠٧/١-٣٠٨)، الهداية (ص١٦٦)، المستوعب (٤٨٠/٣)، الكافي (٤٥٥/١)، المغني (٤٩٣/٤)، الشرح الكبير (٥٨٧/٧)، المذهب الأحمد (ص٤٠)، الحاوي الصغير (ص١٩٠)، الرعاية الصغرى (٤٦٤/١)، الممتع في شرح المقنع (٥٨/٢)، عقد الفرائد (١٤٥/١)، شرح العمدة (٦٢٩/٣-٦٣١) وقال: «نصَّ أحمدُ على ذلك كلِّه». الوجيز (ص١٢٦)، المنور (ص٢١٨)، الفروع (١٥١/٥)، التسهيل (ص٥٦)، تجريد العناية (ص٨٥)، غاية المطلب (ص١٨٢)، المبدع (٦٦/٣)، الإنصاف (٥٨٧/٧)، مغني ذوي الأفهام (ص١٨٢).

(٦) ينظر لقولهما: المحرر (٢٤٢/١)، والفروع (٢٦/٦)، الإنصاف (٥٨٧/٧). وقال ابن مفلح (٧٦٣هـ) في الفروع (١٥١/٥): «فدلّ إن قلنا: «إن المدينة أفضل» أن مسجدها أفضلُ، وهذا ظاهر كلام صاحب المحرر وغيره، وصرح به صاحب الرعاية». وقال البرهان في المبدع (٦٧/٣): "وقال جمع: المدينة أفضلُ، فدل أن مسجدَها أفضلُ».

(٧) تقدم تخريجه.

(٨) ينظر: الروايتين والوجهين (٣٠٧/١ - ٣٠٨)، وقال المرداوي في الإنصاف (٥٨٧/٧): «نصره القاضي وأصحابه».

(٩) قال في المغني (٤٩٤/٤): «وقال قوم: مسجد النبي ﷺ أفضلُ من المسجد الحرام»، وتابعه ابن أبي موسى في الشرح الكبير

وجمع ابن مفلح (٧٦٣هـ) بين القولين بأن الصلاةَ والعبادةَ في مكة أفضلُ، والمجاورةَ في المدينة أفضلُ، وقال: «وهو أظهر»(١).

واستقر المذهب عند المتأخرين على ما عليه جماهير الأصحاب، قال الحجاوي (٩٦٨هـ): «وإن نـذره في أحد المساجد الثلاثـة- المسجدِ الحرام، ومسجدِ النبي ﷺ، والمسجد الأقصى- فإن عيَّن الأفضلَ منها في نذره لم يجزئه فيما دونَه، وعكسه بعكسه»(٢)، وقال الفتوحي (٩٧٢هـ): «وأفضلها الحرام، فمسجدُ المدينة فالأقصى، فمن نذر اعتكافًا أو صلاةً في أحدها لم يجزئه في غيره إلا أفضل منه»(٣).

الفرع الثالث: مدى موافقة المتأخرين للإمام أحمد

ممـا سبق تتبين موافقة المتأخرين لما ورد عن الإمام أحمد رحمه الله بأن أفضل المساجد هو المسجد الحرام، ثم مسجد المدينة، ثم المسجد الأقصى، وعليه: إن نذر الاعتكافَ في أحدها فإنـه يتعيـن عليه فيه، أو في الأفضل منه، ولا يجزئه الاعتكاف في المفضول إن عيَّن الفاضل، قال المرداوي: «الصحيح من المذهب: أن مكةَ أفضلُ من المدينة، وعليه جماهير الأصحاب»(٤).

الفرع الرابع: مستند المسألة

استـدل المذهـب على أن أفضـل المساجد هـو المسجد الحـرام، ثم مسجـد المدينة، ثم المسجد الأقصى بما يلي:

أولًا: عـن ابن عمـر رضي الله عنهما، عن النبي ﷺ قال: «صـلاةٌ في مسجدي هذا أفضلُ مِـن ألـف صلاة فيما سواه، إلا المسجدَ الحرامَ»(٥)، وقال في حديـث أبي الدرداء: «فَضْلُ الصَّلاةِ فِـي المسجد الحرام على غيره مِئَة أَلْفِ صَلاةٍ وَفِي مَسْجِدِي أَلْفُ صَلاةٍ وَفِي مسجد بيت المقدس خمسمِئَة صَلاةٍ»(٦).

وجه الدلالة: دلَّ الحديثان على أن المسجدَ الحرامَ أفضلُ من مسجد المدينة، وأن مسجدَ المدينـة أفضـلُ مما سـواه، ويدخل فيما سواه المسجـد الأقصى، فمن نَذَر الصـلاةَ في المسجد

(٥٨٧/٧).

(١) ينظر: الفروع (٢٨/٦)، وقال: هذا معنى ما جزم به ابن قدامة في المغني، ونقل عن ابن أبي موسى: «أن محل الخلاف في المجاورة فقط». ولم أقف على قوله في الإرشاد، وينظر: الإنصاف (٧١/٩).

(٢) الإقناع (٣٢٣/١). وينظر: كشاف القناع (٣٧١/٥).

(٣) منتهى الإرادات (٤٧/٢). وينظر: غاية المنتهى (٣٦٥/١).

(٤) ينظر: الإنصاف (٥٨٧/٧) و(٧١/٩).

(٥) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الحج، باب فضل الصلاة بمسجدي مكة والمدينة (١٠١٣/٢ ح١٣٩٥).

(٦) أخرجه البزار في مسنده (٧٧/١٠ ح٤١٤٢)، وقال: «وهذا الحديث لا نعلمه يُروى عن رسول الله ﷺ من وجه من الوجوه بهذا اللفظ إلا من هذا الوجه، بهذا الإسناد، وإسناده حسن». قال الهيتمي في مجمع الزوائد (٤/٧): «رجاله ثقات، وفي بعضهم كلام، وهو حديث حسن». وينظر: إرواء الغليل (٣٤٢/٤).

الحـرام مثـلًا فقد نذر مئةَ ألف صلاة، فلا يُجزئ عنها صلاةٌ أو خمسُ مئة صلاة أو ألفُ صلاة، فهذا نصٌّ في تفاضل المساجد الثلاثة؛ لأنه أخبر عن تفاوت فضل العمل فيها[1].

ثانيًا: عن عمر بن عبد الرحمن بن عَوف رضي الله عنهما: «أن رجلًا قام يومَ الفتح، فقال: يا رسولَ الله، إني نذرتُ لله إن فتح الله عليك مكةَ أن أصلِّيَ في بيت المقدس ركعتين، قال: صَلِّ ها هنا. ثم أعاد عليه، فقال: صَلِّ ها هنا. ثم أعادَ عليه، فقال النبي ﷺ: والذي بعَثَ محمدًا بالحقِّ، لو صلَّيْتَ ها هنا لأجزأَ عنك صلاةً في بيتِ المقدِسِ»[2].

وجه الدلالة: أنه إنما أمره النبيُّ ﷺ بالصلاة في المسجد الحرام لفضله، وأن الصلاةَ فيه تقضـي عنه الصلاةَ في بيـت المقدس، كما بيَّن ذلك، وكما فهمه عنه أصحابُه، فدل ذلك على أن مَـن نذر الاعتكافَ في المفضـول فله فعله في الأفضل، أما إن نذر الاعتـكاف في الأفضل لم يجُزْ في غيره[3].

ثالثًـا: يُستدَل على أن مكةَ أفضلُ من المدينة بحديث أبي هريرة رضي الله عنه، قال رسول الله ﷺ وهو في سوق الحَزْوَرةِ بمكةَ: «واللهِ إنكِ لخيرُ أرضِ اللهِ، وأحبُّ البلادِ إلى اللهِ، ولولا أني أُخرِجتُ منكِ ما خرَجتُ»[4].

وجه الدلالة: هذا الحديث نصٌّ في المسألة؛ لأنه قال: «لخيرُ أرضِ اللهِ، وأحبُّها إليه»، ولو كانت المدينةُ التي انتقل إليها خيرًا من مكة لما تأسَّف على تركها[5].

واستدل من قال بأن مسجد المدينة أفضل من المسجد الحرام بما يلي:

أولًا: عـن رافـع بن خَديجٍ رضي الله عنه، قال: سمعتُ رسـول الله ﷺ يقول: «المدينةُ خيرٌ من مكةَ»[6] [7].

ثانيًا: أن النبي ﷺ إنما دُفِن في خير البقاع، وقد نقله الله تعالى من مكة إلى المدينة، فدل

---

(١) ينظر: التعليقة الكبيرة (٤٥٣/٢)، الكافي (٤٥٥/١-٤٥٦)، المغني (٤٩٣/٤)، شرح المقنع للبهاء المقدسي (٢٤٢/٢)، الشرح الكبير (٥٨٧/٧)، الممتع في شرح المقنع (٥٨/٢)، شرح العمدة (٦٣١/٣-٦٣٣)، المبدع (٦٦/٣)، كشاف القناع (٣٧١/٥-٣٧٢).

(٢) تقدم تخريجه.

(٣) ينظر: الكافي (٤٥٦/١)، المغني (٤٩٤/٤)، الشرح المقنع للبهاء المقدسي (٢٤٣/٢)، الشرح الكبير (٥٨٨/٧-٥٨٩)، الممتع في شرح المقنع (٥٨/٢-٥٩)، شرح العمدة (٦٢٩/٣-٦٣٠)، كشاف القناع (٣٧٣/٥-٣٧٤).

(٤) أخرجه النسائي في السنن الكبرى، كتاب المناسك، باب فضل مكة (٢٤٨/٤ ح٤٢٤٠)، قال الزيلعي: هذا وَهَمٌ، وله شاهد صحيح من حديث عبد الله بن عدي بن الحمراء. ينظر: تخريج أحاديث الكشاف (٢٢/٣).

(٥) ينظر: التعليقة الكبيرة (٤٥٢/٢)، الفروع (٢٦/٦).

(٦) أخرجه الطبراني في المعجم الكبير (٢٨٨/٤ ح٤٤٥٠)، والدارقطني في الأفراد (١٣٧/١ ح٣١)، وقال: هذا حديث غريب، قال الهيثمي: «فيه محمد بن عبد الرحمن بن رداد، وهو مُجمَعٌ على ضعفه». مجمع الزوائد ومنبع الفوائد (٢٩٩/٣).

(٧) ينظر: التعليقة الكبيرة (٤٥٣/٢)، وقال: «والجواب: أنا نحمله على الوقت الذي كانت مكة دار حرب، أو نحمله على الوقت الذي كان النبي ﷺ فيها، وكان الشرع يُؤخذ منه».

على أنها أفضل، وإن كانت المدينةُ أفضلَ فمسجدُها أفضلُ[1].

المبحث السادس: وقت دخول المعتَكَف لمَن نذر الاعتكاف زمانًا معينًا

الفرع الأول: صورة المسألة

من نذر الاعتكاف زمنًا معينًا، فمتى يلزمه الدخولُ لمعتكَفِه؟

الفرع الثاني: نشأة المسألة وتطورها

ورد عن الإمام أحمد رحمه الله أربع روايات في هذه المسألة:

الرواية الأولى -وهي المشهورة عنه[2]-:

أنه يدخل إلى مُعتكَفَه قبل غروب الشمس من أول ليلة.

قال في رواية الأثرم: «يدخل المعتكِفُ قبل غروب الشمس، فيكون يبتدئ ليلةً، ويخرج منه إلى المصلى»[3].

وقال في رواية أبي طالب: إذا أراد أن يعتكفَ دخل من صلاة المغرب، فيعتكف اليوم والليلة. قلت: ما تقول أنت؟ قال: إن قال: أيام؛ اعتكف من صلاة الفجر، إنما ذكر الأيام، وإن كان يريد الشهرَ فمِن صلاة المغرب مِن أول الشهر، إنما هو زيادة خير[4].

الرواية الثانية: أنه يدخل معتكَفَه وقتَ صلاة المغرب[5].

الرواية الثالثة: أنه يدخل معتكَفَه قبل طلوع الفجر[6].

الرواية الرابعة: بعد صلاة الفجر.

قال حنبل: قال أحمد: أحب إليَّ أن يدخل قبل الليل؛ ولكن حديث عائشة رضي الله عنها: أن النبيَّ ﷺ كان يصلي الفجر ثم يدخل معتكَفَه[7].

---

(١) ينظر: المغني (٤/٤٩٤)، الشرح الكبير (٧/٥٨٨-٥٨٩).

(٢) قال ابن تيمية في شرح العمدة (٣/٦٤٠): «هذا هو المنصوص عنه المشهور عند أصحابه»، وقال الزركشي في شرحه (٣/٢٠): «هي المشهورة من الروايتين».

(٣) نقلها بنصها غلام الخلال في زاد المسافر (٢/٣٥٦)، وابن تيمية في شرح العمدة (٣/٦٣٥)، وذكرها: المستوعب (٣/٤٨١)، الحاوي الصغير (ص١٩٠)، الرعاية الصغرى (١/٤٦٥)، الفروع (٥/١٥٨)، شرح الزركشي (٣/٢٠)، المبدع (٣/٦٧)، الإنصاف (٧/٥٨٩).

(٤) نقلها غلام الخلال في زاد المسافر (٢/٣٥٦)، وقال: «وعلى ما روى أبو طالب أعتمد. والله أعلم»، وابن تيمية في شرح العمدة (٣/٦٣٥).

(٥) ينظر: الإرشاد (ص١٥٤)، قال ابن مفلح في الفروع (٥/١٦١): «وعنه: أو وقت صلاة المغرب، وذكره ابن أبي موسى».

(٦) نقلها عنه: الإرشاد (ص١٥٤)، المستوعب (٣/٤٨١-٤٨٢)، الحاوي الصغير (ص١٩٠)، الرعاية الصغرى (١/٤٦٥)، شرح العمدة (٣/٦٣٦-٦٣٧)، الفروع (٥/١٥٨)، المبدع (٣/٦٧)، وقال الزركشي في شرحه (٣/٢٠-٢١): «ولعل هذا القول مبنيٌّ على اشتراط الصوم لصحة الاعتكاف».

(٧) نقلها القاضي أبو يعلى في التعليقة الكبيرة (١/٢٤) من رواية الأثرم، ونقلها من رواية حنبل: ابن قدامة في الكافي (١/٤٥٦)

وبنـاءً على الروايـة الأولى قال الخرقي (٣٣٤هـ.): «ومن نذر أن يعتكـف شهرًا بعينه دخل المسجد قبل غروب الشمس»[١]، وهذا ما اختاره وجزم به عامة الأصحاب[٢]، وقال ابن أبي موسى (٤٢٨هـ.) يجزئه أن يدخل وقت صلاة المغرب: «فـإن نذر اعتكافَ شهرٍ بعينه دخل معتكَفَه وقتَ صلاة المغرب من أول ليلةٍ من الشهر، وقيل عنه: يدخل مُعتكَفَه قبل طلوعِ الفجر من أوله»[٣].

واختـار القاضي أبو يعلـى (٤٦٨هـ.) أنه يدخل قبل أو بعد صلاة الفجر، وأن الليلةَ لا تلزمه، وانتصر لها، قال: «لو نذر اعتكافَ عشرٍ بعينه- كالعشر الأواخر من رمضان- لم تدخل ليلة العشر فيه»[٤]؛ أي: فلا يلزمه اعتكافُ الليل، وإنما يبتدئ من الفجر.

وذكـر ابن قدامة (٦٢٠هـ.) الروايتين فيمن أراد اعتـكافَ العشر تطوعًا أو نذرًا، قال: «وإن أحبَّ اعتكافَ العشر الأواخر من رمضان تطوعًا ففيه روايتان: إحداهما: يدخل قبل غروب الشمس مـن ليلة إحدى وعشرين، والرواية الثانيـة: يدخل بعد صلاة الصبح، وإن نذر اعتكافَ العشر ففي وقت دخوله الروايتان جميعًا»[٥].

وقـال ابن تيمية (٧٢٨هـ.): «العشر الأواخر أو شهر رمضان ونحو ذلك، فإنه يدخل معتكفَه قبـل غـروب الشمـس من أول ليلـة»[٦]، فأشـار أن الحكـم يشمل غيرَ هـذه الأمثلـة، ولذلك صاغ المتأخـرون المسألةَ بصيغة قاعدة تشمل عدةَ صور، قال الحجاوي (٩٦٨هـ.): «ومن نذر اعتكافَ شهرٍ أو عشرٍ بعينه كالعشر الأخير من رمضان، أو أراد ذلك تطوعًا، دخل مُعتكَفَه قبل ليلته الأولى [أي: قبل غروب الشمس، نصَّ عليه]، وكل زمان معين يدخل قبله، ويخرج بعده»[٧].

وقال الفتوحي (٩٧٢هـ.): «ومَن نذر زمنًا معينًا شرع فيه قبل دخوله، وتأخر حتى ينقضيَ»[٨].

والمغني (٤/٤٩٠)، وابن تيمية في شرح العمدة (٣/٦٣٦-٦٣٧)، وابن مفلح في الفروع (٥/١٥٨).

(١) مختصر الخرقي (ص٥٢).

(٢) ينظر لقول الأصحاب: الإرشاد (ص١٥٤)، المقنع في شرح مختصر الخرقي (١/٥٨٠)، الهداية (ص١٦٧)، الإفصاح (١/٤٣٦)، المستوعب (٣/٤٨١)، الكافي (١/٤٥٦)، المغني (٤/٤٨٩)، بلغة الساغب (ص١٣٥)، المحرر (١/٢٣٢)، المذهب الأحمد (ص٤٠)، الحاوي الصغير (ص١٩٠)، الرعاية الصغرى (١/٤٦٥)، الممتع في شرح المقنع (٢/٥٩)، عقد الفرائد (١/١٤٥)، شرح العمدة (٣/٦٣٥)، الوجيز (ص١٢٦)، المنور (ص٢١٩)، الفروع (٥/١٥٨)، شرح الزركشي (٣/٢٠)، التسهيل (ص٥٦)، المبدع (٣/٦٧)، الإنصاف (٧/٥٨٩)، مغني ذوي الأفهام (ص١٨٣).

(٣) ينظر: الإرشاد (ص١٥٤)، ونقل قوله: المستوعب (٣/٤٨١-٤٨٢)، شرح العمدة (٣/٦٤٠).

(٤) ينظر: التعليقة الكبيرة (١/٢٤-٢٥)، ولذلك قال في الجامع الصغير (ص٩٥) فيمن نذر اعتكاف يومين: «وإن نذر اعتكاف يومين لزمه اعتكافُ يومين وليلة، يدخل المسجد قبل طلوع الفجر، ويبقى فيه إلى غروب الشمس من اليوم الثاني»، وتابعه الهاشمي في رؤوس المسائل (٢/٣٤٩).

(٥) ينظر: الكافي (١/٤٥٦)، المغني (٤/٤٨٩-٤٩٠).

(٦) شرح العمدة (٣/٦٣٥).

(٧) ينظر: الإقناع (١/٣٢٣-٣٢٤)، وما بين القوسين من شرح البهوتي كشاف القناع (٥/٣٧٥).

(٨) منتهى الإرادات (٢/٤٧). وينظر: غاية المنتهى (١/٣٦٥).

◇◇

الفرع الثالث: مدى موافقة المتأخرين للإمام أحمد

مما سبق تتبين موافقة المتأخرين للرواية المشهورة عن الإمام أحمد رحمه الله؛ أن وقتَ دخول المعتكَف قبل غروب الشمس من ليلته الأولى، وصاغ المتأخرون المسألةَ بصيغة عامة لتشملَ عدةَ صور، من اعتكاف شهرٍ أو عشرٍ أو غيرها، فقالوا: من نذر الاعتكافَ زمنًا معينًا فإنه يدخل قبلَ دخوله؛ أي: قبل ليلته الأولى، والليلة تدخل بغروب الشمس، فيكون وقتُ دخوله قبلَ غروب الشمس، قال المرداوي: «هذا المذهب، نص عليه، وعليه الأصحاب»[1].

الفرع الرابع: مستند المسألة

استدل المذهب على أن وقت دخول المعتكَف قبل غروب الشمس من أول ليلة بما يلي:

أولًا: ما روى أبو سعيد رضي الله عنه: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يعتكف العشرَ الأوسطَ من رمضان، حتى إذا كان ليلةُ إحدى وعشرين- وهي الليلة التي يخرج في صبيحتها من اعتكافه- قال: «مَن كان اعتكَفَ معي فليَعتكِفِ العشرَ الأواخرَ»[2].

وجه الدلالة: أن النبي ﷺ لما أراد اعتكافَ العشر الأواخر ابتدأها من ليلة إحدى وعشرين، فدلّ على أن وقتَ الاعتكاف يبدأ من أول ليلته، وليس من الفجر، ولأن «العشر» بغير هاء عدد الليالي، فإنها عدد مؤنَّث، فدلّ على أن الاعتكافَ يبدأ من الليل[3].

ثانيًا: أن الشهر يدخل بغروب الشمس، ولا يتمكن من استيفاء الليل إلا أن يدخل قبل غروب الشمس بلحظة، وما لا يمكن استيفاءُ الواجب إلا به فهو واجبٌ، كغسل جزءٍ من الرأس مع الوجه، وإمساك جزءٍ من الليل مع النهار في الصوم[4].

واستدل من قال: «يدخل بعد طلوع الفجر» بما يلي:

عن عائشة رضي الله عنها قالت: «كان رسولُ الله ﷺ إذا أراد أن يعتكِفَ صلى الفجرَ، ثم دخل مُعتكَفَه»[5].

وجه الدلالة: دل فعل النبي ﷺ على جواز دخول المعتكَف بعد صلاة الفجر[6].

---

(١) الإنصاف (٥٨٩/٧).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الاعتكاف، باب الاعتكاف في العشر الأواخر (٧١٣/٢ ح١٩٢٣).

(٣) ينظر: المغني (٤٨٩/٤-٤٩٠)، شرح العمدة (٦٣٦/٣)، الفروع (١٥٨/٥-١٥٩).

(٤) ينظر: المقنع في شرح مختصر الخرقي (٥٨٠/١)، الممتع في شرح المقنع (٥٩/٢)، شرح الزركشي (٢٠/٣-٢١)، المبدع (٦٧/٣-٦٨)، كشاف القناع (٣٧٥/٥).

(٥) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الاعتكاف، باب اعتكاف النساء (٧١٥/٢ ح١٩٢٨)، ومسلم في صحيحه، كتاب الاعتكاف، باب متى يدخل من أراد الاعتكاف في معتكفه (٨٣١/٢ ح١١٧٢).

(٦) ينظر: التعليقة الكبيرة (٢٥/١)، الكافي (٤٥٦/١)، المغني (٤٩٠/٤)، الفروع (١٥٩/٥)، شرح الزركشي (٢٠/٣-٢١) وأجاب عن الحديث بأن: «اعتكافه ﷺ كان تطوعًا، والمتطوع متى شاء شرع». وينظر: المبدع (٦٨/٣) وكشاف القناع (٣٧٦/٥).

واستدل من قال: «يدخل قبل طلوع الفجر» بما يلي:

أولًا: هـذا مبنيٌّ على رواية اشتراط الصوم لصحـة الاعتكاف، بناءً على ما ورد عن عائشة رضي الله عنها، عن النبي ﷺ، أنه قال: «لا اعتكافَ إلا بصومٍ»[1].

وجـه الدلالـة: إذا كان الاعتكافُ لا يصح من غير صومٍ فإنـه لا يصح أن يبتدئَ الاعتكافَ في وقتٍ لا يصلح للصوم، وعليه: يبدأ اعتكافَه مع الفجر[2].

ثانيًـا: أن اليــومَ المُحَقَّقَ إنما هو من طلوع الفجر، فتكـون الليلةُ الأولى زمانًا لا يتناوله لفظُ الناذر، فلا يلزمه اعتكافُه[3].

المبحث السابع: عيادة المريض وشهود الجنازة للمعتكِف

الفرع الأول: صورة المسألة

هـل يجوز للمعتكِف الخـروجُ من معتكَفِه لفعل قربة لا تتعيّن عليـه؛ كعيادة المريض، وشهود الجنازة، وزيارة الوالدين؟

الفرع الثاني: نشأة المسألة وتطورها

ورد عن الإمام أحمد رحمه الله ثلاثُ روايات في هذه المسألة:

الرواية الأولى: يجوز له إن اشترط ذلك، وإلا فلا، وهي المشهورة عنه[4].

قـال إسحـاق بن منصـور: قلت: المعتكـف؛ أي شيء رُخِّص لـه أن يعمل من اتبـاع الجنازة ونحوه؟ قال: حديث عائشة أحب إليَّ[5]. قال إسحاق: لا يخرج المعتكِف إلا لغائط أو بول، وإن خرج إلى الجمعة فجائز، وليخرج نحو الزوال أحبُّ إلينا، فأما عيادةُ المرضى وشهود الجنازة فلا يفعل حتى يشترطَ[6].

وقـال في رواية المروذي: في المعتكف يشترط أن يعودَ المريض ويتبع الجنازة؟ قال: أرجو.

---

(١) تقدم تخريجه.

(٢) ينظر: شرح العمدة (٣/٦٤٠)، شرح الزركشي (٣/٢١)، المبدع (٣/٦٨).

(٣) ينظر: التعليقة الكبيرة (١/٢٥)، رؤوس المسائل للهاشمي (٢/٣٤٩)، شرح العمدة (٣/٦٤٠).

(٤) قال ابن تيمية في شرح العمدة (٣/٦٦٧): «ويشبه أن تكون هي الآخرة؛ لأن ابنَ الحكم قديمٌ، وهذه اختيار عامة أصحابنا: الخرقي، وأبي بكر، وابن أبي موسى، والقاضي وأصحابه، وغيرهم». وقال الزركشي في شرحه (٣/٩): «على المشهور من الروايتين، والمجزوم عند عامة الأصحاب». وقال المرداوي في الإنصاف (٧/٦٠٩): «هذا المذهب، نص عليه».

(٥) اشتَهرَ عن عائشة رضي الله عنها في هذا الموضوع حديثان: أحدها: أنها قالت: «كان النبيُّ ﷺ إذا اعتكف يُدني إليَّ رأسَه فأُرَجِّلُه، وكان لا يدخلُ البيتَ إلا لحاجة الناس»، أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الحيض، باب جواز غسل الحائض رأس زوجها وترجيله (١/٢٤٤ ح٢٩٧). الثاني: أنها قالت: «السنةُ على المعتكف: ألا يعودَ مريضًا، ولا يشهدَ جنازةً، ولا يمَسَّ امرأةً، ولا يُباشرَها، ولا يخرجَ لحاجةٍ إلا لما لا بد منه»، وقد تقدم تخريجَه.

(٦) مسائل الإمام أحمد برواية الكوسج (٣/١٢٥٦-١٢٥٧).

كأنه لم يرَ به بأسًا[١].

وقال الأثرم: سمعت أبا عبد الله يُسأل عن المعتكِف: يشترط أن يأكل في أهله؟ قال: إذا اشترط، فنعم. قيل له: وتجيز الشرطَ في الاعتكاف؟ قال: نعم. قلت: فيبيت في أهله؟ فقال: إذا كان تطوعًا جاز[٢].

الرواية الثانية: يجوز له الخروج لعيادة المريض وشهود الجنازة من غير شرط.

قال أبو داود: قلتُ لأحمد: المعتكِف يعود المريض ويتبع الجنازة؟ قال: أرجو[٣].

وقال عبد الله: سمعتُ أبي يقول في المعتكِف: يعود المريض. أي: لا بأسَ به[٤].

وقال أيضًا: سمعتُ أبي يقول: المعتكِف يشهد الجنازة، ولا يُطيل[٥].

وقال حنبل ومحمد بن الحكم: قال أحمد: المعتكِف يعود المريضَ ويشهد الجنازة. قال: يُروَى عن علي بن إسحاق، عن عاصم، عن عليٍّ: المعتكِف يعود المريضَ، ويشهد الجنازةَ والجمعةَ. وعاصم بن ضَمْرة هو عندي حجةٌ[٦].

الرواية الثالثة: لا يجوز له فعله وإن اشترط.

ذكر الترمذي وابن المنذر روايةً عن أحمد بالمنع ولو اشترط[٧].

وبناءً على الرواية الأولى، قال الخرقي (٣٣٤هـ): «ولا يخرج منه إلا لحاجة الإنسان وإلى صلاة الجمعة، ولا يعود مريضًا ولا يشهد جنازة إلا أن يشترط ذلك»[٨]؛ أي: إذا اشترط جاز وإن لم يشترط لم يجُزْ، وزاد ابن حامد (٤٠٣هـ): «لا بأسَ أن يشترطَ زيارةَ أهلِه»[٩].

وعمَّم القاضي (٤٥٨هـ) جوازَ اشتراط كل ما في فعله قربة، قال: «وإذا شرط في اعتكافه

---

(١) نقلها القاضي أبو يعلى في الروايتين والوجهين (٢٦٨/١-٢٦٩) وقال: «فظاهر هذا جوازه بالشرط، وهو اختيار الخرقي»، وابن تيمية في شرح العمدة (٦٦٦/٣-٦٦٧).

(٢) نقلها غلام الخلال في زاد المسافر (٣٥٨/٢) بلفظ: «يشرط المعتكف أن يأكل في أهله، ويجوز الشرط في الاعتكاف»، ونقلها ابن قدامة في المغني (٤٧١/٤)، وابن تيمية في شرح العمدة (٦٧٠/٣).

(٣) مسائل الإمام أحمد برواية أبي داود (ص١٣٨)، ونحوها عند الكوسج (١٣٥١/٣)، ونحوها عن حرب قال: سُئل أحمدُ عن المعتكف يشهد الجنازةَ، ويعود المريضَ، ويأتي الجمعة؟ قال: نعم. نقلها ابن تيمية في شرح العمدة (٦٦٦/٣).

(٤) مسائل الإمام أحمد برواية ابنه عبد الله (ص١٩٥).

(٥) مسائل الإمام أحمد برواية ابنه عبد الله (ص١٩٦).

(٦) نقلها غلام الخلال في زاد المسافر (٣٥٧/٢)، والقاضي أبو يعلى في الروايتين والوجهين (٢٦٨/١) وقال: «فظاهر هذا جوازه من غير شرط». وابن تيمية في شرح العمدة (٦٦٦/٣).

(٧) ذكرها الترمذي في سننه (٣٢٦/٢)، ونقلها: شرح العمدة (٦٧٠/٣)، الفروع (١٧٧/٥)، غاية المطلب (ص١٨٣)، المبدع (٧٢/٣)، الإنصاف (٦٠٩/٧).

(٨) مختصر الخرقي (ص٥٢).

(٩) ينظر لقوله: شرح العمدة (٦٦٧/٣).

مــا في فعله قربة- مثل: عيادة المريض، وشهود الجنازة، وزيــارة أهله، وقصد العلماء- جاز»[1]، وتابع على جواز اشتراط فعل القُرَب عامة الأصحاب[2].

وحرَّر ابن البنا (٤٧١هـ.) محلَّ المسألة في اعتكاف النذر دون التطوع، قال: «وهذا محمول على اعتكاف واجب، وإلا فالتطوع يجوز تركه رأسًا»[3].

وعبَّــر أبــو الخطاب عــن المسألة بقوله: «وإن خــرج لما له منه بد من عبــادة وزيارة وصلاة جنــازة بطـل اعتكافه، إلا أن يكون قد شرط»؛ للإشارة أن محــل المسألة في القُرَب التي لا تتعين، أمــا إن تعينــت عليه وجب عليه الخروجُ، سواء اشترط، أو لم يشتــرط[4]؛ لعدم غيره، ولذلك صاغ الأصحاب المسألة مع استثناء التعين والشرط[5].

وأطلق ابن قُدامة (٦٢٠هـ.) جوازَ الاشتراط في الاعتكاف، سواء ما كان فعله قربةً، كزيارة أهله، أو رجل صالح، أو عالم، أو شهود جنازة، وكذلك ما كان مباحًا مما يحتاج إليه، كالعَشاء في منزله، والمبيت فيه، مستدلًّا برواية الأثرم عن الإمام أحمد في تجويز الاشتراط في الاعتكاف[6].

وتابعــه ابن أبي عمر (٦٨٢هــ.)[7]، والبرهان ابن مفلح (٨٨٤هــ.)؛ حيث قال: «لا فرقَ في الاشتــراط بين ما كان قربةً كزيارة أهله وعالم، وبيــن ما كان مباحًا ويحتاجه[8] كالعَشاء في بيته

---

(١) الجامع الصغير (ص٩٤)، وأشار البرهان ابن مفلح للقياس، قال: «وفي معنى عيادة المريض وشهود الجنازة: كل قربة لا تتعين، كتحمل الشهادة وأدائها». ينظر: المبدع (٧٢/٣).

(٢) ينظر لقول الأصحاب: الإرشاد (ص١٥٥)، الجامع الصغير (ص٩٤)، رؤوس المسائل للهاشمي (٣٥١/٢)، الهداية (ص١٦٧)، التذكرة (ص٩٨)، الإفصاح (٤٤٠/١)، وقال: "قال الوزير رحمه الله: وهو الصحيح عندي"، المستوعب (٤٨٦/٣)، الكافي (٤٥٨/١) قال: «والأول أولى»، المغني (٤٦٩/٤)، بلغة الساغب (ص١٣٥)، المحرر (٢٣٢/١)، الحاوي الصغير (ص١٩١)، الرعاية الصغرى (٤٦٦/١)، الممتع في شرح المقنع (٦١/٢)، قال: «والأولى أصح»، عقد الفرائد (١٤٦/١)، شرح العمدة (٦٦٦/٣-٦٦٧) قال: «وهي اختيار عامة أصحابنا»، الوجيز (ص١٢٧)، المنور (ص٢١٩)، الفروع (١٧٥/٥)، شرح الزركشي (٩/٣)، التسهيل (ص٥٦)، تجريد العناية (ص٨٥) قال: «على الأظهر»، غاية المطلب (ص١٨٢)، الإنصاف (٦٠٩/٧)، مغني ذوي الأفهام (ص١٨٣).

(٣) المقنع في شرح مختصر الخرقي (٥٧٧/١)، وقال ابن قدامة في الكافي (٤٥٨/١): «إن كان متطوعًا فله ترك اعتكافه لفعل ذلك، ثم يعود إلى الاعتكاف، وإن كان واجبًا لم يجُزْ له تركُه لما ليس بواجب، وإن شرط فعل ذلك في نذره فله فعله». قال ابن مفلح في الفروع (١٧٦/٥): «ومقامه على اعتكافه أفضل؛ لأنه صلى الله عليه وسلم كان لا يخرج إلا لحاجة الإنسان».

(٤) ينظر: المستوعب (٤٨٥/٣)، الإنصاف (٦٠٩/٧-٦١٠).

(٥) فقال بعضهم: «إلا لشرط أو وجوب» الدجيلي في الوجيز (ص١٢٧)، والحجاوي في الإقناع (٣٢٦/١)، وقال بعضهم: «ما لم تتعين عليه أو يشترطه» كابن قدامة في الكافي (٤٥٨/١) والمرداوي في التنقيح (ص١٧١)، وعبّر عنها الكرمي في غاية المنتهى (٣٦٦/١) بـ: «وإن دعت الضرورة لهما جاز خروجُه، كجمعة وشهادة لزمتاه ومريض وجنازة تعين خروجه لها».

(٦) ينظر: المغني (٤٧١/٤)، قال البرهان في المبدع (٧٢/٣): «جزم به في المغني والشرح، وهو رواية».

(٧) ينظر: الشرح الكبير (/٧، قال المرداوي في الإنصاف (٦١١/٧): «جزم به المصنف في المغني، والشارح، وغيرهما، ونصروه، وجزم به في الرعايتين».

(٨) وقيدوا المباحَ بالحاجة ليخرجَ ما ينافي الاعتكاف، كشرط ترك الإقامة في المسجد، والنزهة، والفرجة. ينظر: المبدع (٧٢/٣).

والمبيت فيه»[1]، والمرداوي (٨٨٥هـ) في (التنقيح)[2]، وصحّحها في (الإنصاف)، قال: «لو شرط فـي اعتكافـه فعل ما له منه بد، وليس بقربةٍ ويحتاجه، كالعشاء في بيتـه، والمبيت فيه؛ جاز على الصحيح من المذهب والروايتين»[3].

واستقـر على ذلك المذهب عنـد المتأخرين، قال الحجاوي (٩٦٨هـ): «ولا يعود مريضًا، ولا يشهـد جنازة، ولا يجهزها خارج المسجد إلا بشرط أو وجوب، وكذا كل قربة لا تتعين، كزيارة، وتحمـل شهـادة، وأدائها، وتغسيل ميت وغيـره، وإن شرط ما له منه بد وليـس بقربة كالعشاء في منزله والمبيت فيه جاز له فعله»[4].

الفرع الثالث: مدى موافقة المتأخرين للإمام أحمد

الـذي استقر عليه المذهب عند المتأخرين هو جـواز الاشتراط في الاعتكاف مطلقًا، سواء اشتـرط الخـروجَ لفعل القُـرَب التي لا تتعين، أو الخـروج لما احتاج إليه من المبـاح، كالعَشاء في أهلـه، وهـذا موافقٌ لما ورد عن الإمـام أحمد في رواية الأثرم من جـواز الاشتراط في الاعتكاف، قـال المـرداوي: «ولا يعود مريضًا، ولا يشهد جنازةً، وكذا كل قربة، إلا أن يشترطَ، وهذا المذهب، نصـ عليـه، ولو شرط فعل ما له منه بد، وليس بقربة، ويحتاجـه؛ جاز على الصحيح من المذهب والروايتين»[5].

الفرع الرابع: مستند المسألة

استدل المذهب على جواز خروج المعتكِف إن اشترط وإلا فلا بما يلي:

أولًا: مـا ورد عـن عائشة رضي الله عنها: أنها قالت: «السُّنـة للمعتكف ألا يعُودَ مريضًا، ولا يشْهَـدَ جنـازةً، ولا يَمَسَّ امـرأةً، ولا يباشرَها، ولا يخـرجَ لحاجةٍ إلا لما لا بُدَّ منـه، ولا اعتكافَ إلا بِصوم، ولا اعتكافَ إلا في مسجدٍ جَامعٍ»، مع قوله ﷺ: «المسلمون على شروطهم»[6].

وجـه الدلالـة: دل الحديث الأول على أن الأصل في المعتكف ألا يخرجَ من معتكفه إلا لما لا بد منه، ودل الحديث الثاني بعمومه على جواز الاشتراط؛ لأن الشرطَ له تأثيرٌ في الأصول، فيجعل الأشياء المذكورة كالمستثناة، أشبه ما لو نذر شهرًا إلا يومًا معينًا، فإنه له أن يفعل ذلك، وكالحج

---

(١) المبدع (٧٢/٣).

(٢) ينظر: التنقيح المشبع (ص١٧١).

(٣) الإنصاف (٦١١/٧).

(٤) الإقناع (٣٢٦/١)، وبمثل ذلك قال الفتوحي في منتهى الإرادات (٥٠/٢)، والكرمي في غاية المنتهى (٣٦٦/١)، والبهوتي في كشاف القناع (٣٨٤/٥).

(٥) ينظر: الإنصاف (٦٠٩/٧-٦١١)، وقال في تصحيح الفروع (١٧٥/٥): «إن شرط ما له منه بد وليس بقربة ويحتاجه، فعنه: يجوز، وهو الصواب، وعنه: المنع».

(٦) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الأقضية، باب في الصلح (٤٤٦/٥ ح٣٥٩٤). في سنده كثير بن زيد أسلمي، قال ابن حجر: حديثه حسن في الجملة، وقد اعتضد بشاهدٍ من طريقٍ آخَرَ. ينظر: تغليق التعليق (٢٨٢/٣).

إذا شـرط فيـه التحليلَ جاز، فـإذا كان الإحرام الذي هـو ألزَمُ العبادات بالشـروع يجوز مخالفة موجِبه بالشرط، فالاعتكاف أولى[1].

ثانيًا: لأن الاعتكاف يجب بعقدِه؛ كالوقف، فكان له أن يشترط فيه، ولو كان لمباح يحتاجه[2].

ثالثًا: لأن الاعتكافَ ليس له زمن محدد، فإذا شرَط الخروج فكأنه نذر اعتكاف القدْر الذي أقامه[3].

واستدل من قال بجواز خروجه للقرب وإن لم يشترط بما يلي:

أولًا: ما روى عاصم بن ضَمْرةَ، عن عليٍّ رضي الله عنه، أنه قال: إذا اعتكف الرجل فليشهَدِ الجُمُعةَ، ولْيَعُدِ المريضَ، وليحضر الجنازةَ، وليأت أهلَه، وليأْمُرْهم بالحاجة وهو قائم[4]. وما رُوي عن أنس رضيَ الله عنه، قال: قال رسول الله ﷺ: «المعتكِفُ يتبعُ الجنازةَ، ويعودُ المريضَ»[5].

وجه الدلالة: دل الحديث والأثر على جواز خروج المعتكِف لاتباع الجنازة وعيادة المريض من غير أن يشترط[6].

ثانيًـا: عـن إبراهيم، قال: كانوا يحبـون للمعتكف أن يشترطَ هذه الخصـال، وهي له إن لم يشترط: عيادة المريض، ولا يدخل سقفًا، ويأتي الجمعة، ويشهد الجنازة، ويخرج في الحاجة[7] [8].

واستدل من منعه من الخروج وإن اشترط بما يلي:

أولًا: مـا ورد عـن عائشة رضي الله عنها: أنها قالت: «السنة على المعتكف ألا يعودَ مريضًا، ولا يشهدَ جنازةً، ولا يمسَّ امرأة، ولا يباشرَها، ولا يخرجَ لحاجة إلا لما لا بد منه».

وجـه الدلالـة: دل الحديث بعمومه أنه لا يجوز للمعتكف أن يخرج لما له منه بد، ومن ذلك

---

(١) ينظر: الروايتين والوجهين (٢٦٨/١)، الكافي (٤٥٨/١)، المغني (٤٧٠/٤)، الممتع في شرح المقنع (٦٢/٢)، شرح العمدة (٦٦٧/٣-٦٧١)، شرح الزركشي (٩/٣-١١)، المبدع (٧٢/٣).

(٢) ينظر: الكافي (٤٥٨/١)، المغني (٤٧١/٤)، المبدع (٧٢/٣)، كشاف القناع (٣٨٤/٥).

(٣) ينظر: المغني (٤٧١/٤)، كشاف القناع (٣٨٤/٥).

(٤) أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه، كتاب الصيام، باب ما قالوا في المعتكف ما له إذا اعتكف مما يفعله (٣٣٤/٢ ح٩٦٣١)، قال محمد بن مبارك: «سند حسن»، العتيق مصنف جامع لفتاوى أصحاب النبي ﷺ، (١٩/١٧). وقال ابن مفلح في الفروع (١٧٥/٥): «إسناد صحيح». قال ابن المنجى وغيره: «يُحمَل على الاعتكاف التطوع؛ جمعًا بين قوله وبين قول عائشة رضي الله عنهم». ينظر: الممتع (٦١/٢)، المبدع (٧٢/٣).

(٥) أخرجه ابن ماجه في سننه، كتاب الصيام، باب في المعتكف يعود المريض ويشهد الجنائز (٦٥٦/٢ ح١٧٧٧). قال الذهبي: «هذا الحديث ليس بشيء؛ في إسناده عَنْبَسةُ، كان يضع الحديثَ»، وقال ابن كثير: «الحديث لا يصح، فيه ثلاثةٌ ضُعفاء بمَرّةٍ». ينظر: تنقيح التحقيق في أحاديث التعليق (٤٠٢/١)، إرشاد الفقيه إلى معرفة أدلة التنبيه (٢٩٨/١).

(٦) رؤوس المسائل للهاشمي (٣٥١/٢)، المقنع في شرح مختصر الخرقي (٥٧٧/١)، شرح العمدة (٦٦٨/٣)، الفروع (١٧٥/٥)، شرح الزركشي (١٠/٣)، المبدع (٧٢/٣).

(٧) أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه، كتاب الصيام، باب ما قالوا في المعتكف ما له إذا اعتكف مما يفعله (٩١/٦ ح٩٨٩٢).

(٨) ينظر: شرح العمدة (٦٦٩/٣)، الفروع (١٧٦/٥).

فعل القرب التي لا تتعين عليه[١].

ثانيًا: أن هذه القُرَبَ التي لا تتعين عليه ليست بواجبةٍ، فلا يجوز له تركُ الاعتكاف الواجب من أجلها[٢].

الخاتمة

أختم هذا البحث بذكر أبرز النتائج والتوصيات التي خلصتُ إليها:

النتائج:

أولاً: بعد بحث المسائل الخلافية في كتاب الاعتكاف، لم أقف على مخالفة صريحة بين قول المتأخرين ونصوص الإمام أحمد رحمه الله.

ثانيًا: غالب ما استقر عليه المذهب عند المتأخرين -في المسائل محل الدراسة- كان موافقًا لأحد المرويات عن الإمام أحمد رحمه الله، أو لظاهر نصوصه.

ثالثًا: أن الاختلاف الذي حصل في بعض المسائل كان من قبيل التفريع على قول الإمام أحمد رحمه الله، أو إطلاق قوله على صور أخرى، أو زيادة قيد أو تفصيل على مطلق نصه.

التوصيات:

أولاً: استكمال دراسة المسائل الخلافية داخل المذهب الحنبلي في بقية أبواب الفقه، وبيان جهود علماء المذهب في تحرير روايات الإمام أحمد رحمه الله والبناء عليها.

ثانيًا: العناية بالدراسات المقارنة داخل المذهب، لما في ذلك من أثر بالغ في فهم البناء الفقهي وتطوره لدى الحنابلة.

فهرس المراجع

١. الأخبار العلمية من الاختيارات الفقهية لشيخ الإسلام ابن تيمية، لعلاء الدين أبي الحسن علي بن محمد بن عباس البعلي (ت ٨٠٣ هـ)، تحقيق: د. أحمد بن محمد الخليل، دار ابن الجوزي، الطبعة الأولى ١٤٣٦هـ.

٢. الإرشاد إلى سبيل الرشاد، للشريف محمد بن أحمد بن محمد بن أبي موسى الهاشمي (ت ٤٢٨ هـ)، تحقيق: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة ناشرون، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ- ١٩٩٨م.

٣. الإقناع في فقه الإمام أحمد بن حنبل، لأبي النجا شرف الدين موسى الحجاوي المقدسي

(١) ينظر: الفروع (١٧٦/٥)، المبدع (٧٢/٣).

(٢) ينظر: المغني (٤٧٠/٤)، الممتع في شرح المقنع (٦١/٢)، شرح الزركشي (١٠/٣)، المبدع (٧٢/٣).

(ت ٩٦٨ هـ) ، تصحيح وتعليق: عبد اللطيف محمد موسى السبكي، دار المعرفة بيروت – لبنان، بدون طبعة، بدون تاريخ.

٤. الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، لعلي بن سليمان المرداوي، تحقيق: د. عبد الله التركي و د. عبد الفتاح الحلو، دار هجر، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.

٥. بلغة الساغب وبغية الراغب، لفخر الدين محمد بن أبي القاسم بن الخضر بن محمد بن تيمية (ت٦٢٢هـ.) تحقيق: بكر عبد الله أبو زيد، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، المملكة العربية السعودية، بدون طبعة، بدون تاريخ.

٦. التذكرة في الفقه، لأبي الوفاء علي بن عقيل بن محمد بن عقيل البغدادي الحنبلي (ت ٥١٣ هـ) ، تحقيق: د. ناصر بن سعود بن عبد الله السلامة، دار إشبيليا للنشر والتوزيع، الرياض – السعودية، الطبعة: الأولى، ١٤٢٢هـ– ٢٠٠١م.

٧. التعليقة الكبيرة في مسائل الخلاف على مذهب أحمد، للقاضي أبي يعلى الفَرَّاء محمد بن الحسين بن محمد بن البغدادي الحنبلي (ت ٤٥٨ هـ) ، تحقيق: لجنة مختصة من المحققين بإشراف نور الدين طالب، دار النوادر، الطبعة: الأولى، ١٤٣١م – ٢٠١٠هـ.

٨. التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد في حديث رسول الله ﷺ، لأبي عمر بن عبد البر النمري القرطبي (ت ٤٦٣ هـ) ، تحقيق: بشار عواد معروف وآخرين، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، لندن، الطبعة: الأولى، ١٤٣٩هـ – ٢٠١٧م.

٩. التنقيح المشبع في تحرير أحكام المقنع، لعلاء الدين أبي الحسن علي بن سليمان بن أحمد السعدي المرداوي (ت ٨٨٥ هـ) ، وبهامشه: (حاشية التنقيح) للحجاوي (ت ٩٦٨ هـ) ، المحقق: الدكتور ناصر بن سعود بن عبد الله السلامة، مكتبة الرشد ناشرون، السعودية – الرياض، الطبعة: الأولى، ١٤٢٥هـ – ٢٠٠٤م.

١٠. الحاوي الصغير في الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، لأبي طالب عبد الرحمن بن عمر بن أبي القاسم بن علي الضرير البصري الحنبلي (ت٦٨٤ه) ، تحقيق: د. ناصر بن سعود بن عبد الله السلامة، مكتبة الرشد، الطبعة الأولى ١٤٢٨هـ. – ٢٠٠٧م.

١١. الجامع الصغير في الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، للقاضي أبي يعلى محمد بن الحسين بن خلف بن أحمد بن الفرّاء البغدادي (ت٤٥٨ه) ، تحقيق: د. ناصر بن سعود بن عبد الله السلامة، دار أطلس للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى ١٤٢١ه – ٢٠٠٠م.

١٢. الرعاية في الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، لنجم الدين أحمد بن حمدان الحراني الحنبلي (ت٦٩٥ه) ، تحقيق: علي بن عبد الله بن حمدان الشهري، الرياض ١٤٢٢ه.

١٣. رؤوس المسائل في الخلاف على مذهب أبي عبد الله أحمد بن حنبل، لأبي جعفر عبد الخالق بن عيسى العباسي الهاشمي (ت٤٧٠هـ.) ، تحقيق: د. عبد الملك بن عبد الله بن دهيش،

الطبعة الأولى ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.

١٤. زاد المسافر في الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، لأبي بكر عبد العزيز بن جعفر بن أحمد البغدادي، المعروف بغلام الخلال (ت٣٦٣ه)، تحقيق أبي جنة مصطفى بن محمد صلاح الدين بن منسي القباني، دار الأوراق الثقافية، ١٤٣٧هـ - ٢٠١٦م.

١٥. زاد المستقنع في اختصار المقنع، لموسى بن أحمد بن موسى أبو النجا الحجاوي المقدسي ثم الصالحي، تحقيق: عبد الرحمن العسكر، مدار الوطن، الطبعة الأولى ١٤٢٥ه.

١٦. زاد المعاد في هدي خير العباد، لأبي عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب، ابن قيم الجوزية (ت ٧٥١ه)، تحقيق: مجموعة من المتخصصين، دار عطاءات العلم - الرياض، الطبعة: الثالثة، ١٤٤٠هـ - ٢٠١٩م.

١٧. سنن أبي داود، لأبي داود سليمان بن الأشعث الأزدي السجستاني (ت ٢٧٥ هـ)، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، دار الرسالة العالمية، الطبعة: الأولى، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م.

١٨. شرح عمدة الفقه، لشيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام، ابن تيمية (ت ٧٢٨ هـ)، دار عطاءات العلم (الرياض)، الطبعة الثالثة ١٤٤٠هـ - ٢٠١٩م.

١٩. شرح الزركشي على مختصر الخرقي، لشمس الدين محمد بن عبد الله الزركشي المصري الحنبلي (ت ٧٧٢هـ)، تحقيق: عبد الله بن جبرين، دار العبيكان، الطبعة: الأولى، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.

٢٠. الشرح الكبير، لشمس الدين أبي الفرج عبد الرحمن بن محمد بن أحمد بن قدامة المقدسي (ت ٦٨٢ هـ)، تحقيق: د عبد الله بن عبد المحسن التركي- د عبد الفتاح محمد الحلو، هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، القاهرة- جمهورية مصر العربية، الطبعة الأولى ١٤١٥هـ- ١٩٩٥م.

٢١. الشرح الممتع على زاد المستقنع، لمحمد بن صالح العثيمين، دار ابن الجوزي، الطبعة: الأولى، ١٤٢٢- ١٤٢٨هـ.

٢٢. صحيح البخاري، لأبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري الجعفي (ت٢٥٦ هـ)، تحقيق: د. مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، دار اليمامة - دمشق، الطبعة: الخامسة، ١٤١٤هـ- ١٩٩٣م.

٢٣. صحيح مسلم، لأبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (ت ٢٦١ هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة، ١٣٧٤هـ- ١٩٥٥م.

٢٤. طبقات الحنابلة، لأبي الحسين محمد بن أبي يعلى (ت٤٥٨هـ.)، وقف على طبعه وصححه: محمد حامد الفقي، الناشر: مطبعة السنة المحمدية- القاهرة، عام النشر: ١٣٧١

هـ- ١٩٥٢ م، (وصورتها دار المعرفة، بيروت).

٢٥. غاية المطلب في معرفة المذهب، لأبي بكر بن زيد الجراعي الدمشقي الحنبلي (ت٨٨٣ه)، تحقيق: د. ناصر بن سعود بن عبد الله السلامة، مكتبة الرشد، الرياض، ١٤٣٧هـ. – ٢٠٠٦م.

٢٦. غاية المنتهى في جمع الإقناع والمنتهى، لمرعي بن يوسف الكرمي الحنبلي (ت ١٠٣٣ هـ)، اعتنى به: ياسر إبراهيم المزروعي، رائد يوسف الرومي، مؤسسة غراس للنشر والتوزيع والدعاية والإعلان، الكويت، الطبعة: الأولى، ١٤٢٨هـ- ٢٠٠٧م.

٢٧. الفروع، لمحمد بن مفلح المقدسي، تحقيق: عبد الله التركي، مؤسسة الرسالة ودار المؤيد، الطبعة الأولى ١٤٢٤ه.

٢٨. الكافي في فقه الإمام أحمد، لموفق الدين أبي محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي الجماعيلي الدمشقي الصالحي الحنبلي (ت ٦٢٠هـ)، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ- ١٩٩٤م.

٢٩. كشاف القناع عن متن الإقناع، لمنصور بن يونس البهوتي الحنبلي، تحقيق: لجنة متخصصة في وزارة العدل في المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى ١٤٢١-١٤٢٩هـ.

٣٠. المبدع في شرح المقنع، لإبراهيم بن محمد بن عبد الله بن محمد ابن مفلح، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان الطبعة الأولى ١٤١٨هـ.

٣١. المحرر في الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، عبد السلام بن عبد الله بن الخضر بن محمد، ابن تيمية الحراني، أبو البركات، مجد الدين (ت ٦٥٢ هـ)، مطبعة السنة المحمدية ١٣٦٩هـ.

٣٢. مختصر الخرقي على مذهب أبي عبد الله أحمد بن حنبل الشيباني، لأبي القاسم عمر بن الحسين بن عبد الله الخرقي (ت ٣٣٤هـ)، دار الصحابة للتراث، الطبعة: ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.

٣٣. مسائل الإمام أحمد بن حنبل رواية ابن هانئ، لإسحاق بن إبراهيم بن هانئ النيسابوري (ت٢٧٥ه)، تحقيق: أبي عمر محمد بن علي الأزهري، دار الفاروق الحديثة – القاهرة، الطبعة الأولى ١٤٣٤هـ. - ٢٠١٣م.

٣٤. مسائل الإمام أحمد بن حنبل رواية ابن أبي الفضل صالح (ت ٢٦٦هـ)، تحقيق: د. فضل الرحمن دين محمد، الدار العلمية – دلهي، الهند، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ- ١٩٨٨م.

٣٥. مسائل الإمام أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه، لإسحاق بن منصور بن بهرام، أبي يعقوب المروزي، المعروف بالكوسج (ت ٢٥١هـ)، عمادة البحث العلمي، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى، ١٤٢٥هـ- ٢٠٠٢م.

٣٦. مسائل الإمام أحمد رواية أبي داود السجستاني، لأبي داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السِّجِسْتاني (ت ٢٧٥هـ)، تحقيق: أبي معاذ طارق بن عوض الله بن محمد، مكتبة ابن تيمية، مصر، الطبعة: الأولى، ١٤٢٠هـ- ١٩٩٩م.

٣٧. مسائل أحمد بن حنبل رواية ابنه عبد الله، لعبد الله بن أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني، تحقيق: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي - بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٠١هـ- ١٩٨١م.

٣٨. المطلع على ألفاظ المقنع، لمحمد بن أبي الفتح بن أبي الفضل البعلي، تحقيق: محمود الأرناؤوط وياسين محمود الخطيب، مكتبة السوادي، الطبعة الأولى ١٤٢٣هـ.

٣٩. معونة أولي النُّهَى شرح المنتهى، لمحمد بن أحمد بن عبد العزيز الفتوحي، الشهير بابن النجار (ت٩٧٢ هـ)، تحقيق: د. عبد الملك بن عبد الله دهيش، مكتبة الأسدي، مكة المكرمة، الطبعة: الخامسة ١٤٢٩هـ- ٢٠٠٨م.

٤٠. المغني، لأبي محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي، تحقيق: د. عبد الله التركي، دار عالم الكتب، الرياض، الطبعة الثالثة ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.

٤١. مغني ذوي الأفهام عن الكتب الكثيرة في الأحكام، لجمال الدين يوسف بن الحسن بن عبد الهادي الدمشقي (ت٩٠٩هـ)، اعتنى به: أبو محمد أشرف بن عبد المقصود، مكتبة طبرية - الرياض، الطبعة الأولى ١٤١٦هـ. - ١٩٩٥م.

٤٢. المستوعب، لنصير الدين محمد بن عبد الله السامري (ت٦١٦ه)، تحقيق: مساعد بن قاسم الفالح، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع - الرياض، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ. - ١٩٩٣م.

٤٣. مقدمة في بيان المصطلحات الفقهية، لعلي بن محمد الهندي الحنبلي، وزارة الأوقاف الكويتية، الإصدار الخامس والأربعون ١٤٣٣هـ.

٤٤. المقنع في الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، لموفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي، تحقيق د. عبد الله كامل، دار ركائز، الطبعة الأولى ١٤٤٣هـ.

٤٥. الممتع في شرح المقنع، لزين الدين المُنَجَّى بن عثمان بن أسعد، ابن المنجى التنوخي الحنبلي (ت ٦٩٥ هـ)، تحقيق: عبد الملك بن عبد الله بن دهيش، مكتبة الأسدي- مكة المكرمة، الطبعة الثالثة ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.

٤٦. منتهى الإرادات في جمع المقنع مع التنقيح وزيادات، لتقي الدين محمد بن أحمد الفتوحي الحنبلي، الشهير بابن النجار (٩٧٢ هـ)، المحقق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م.

٤٧. المنور في راجح المحرر، لتقي الدين أحمد بن محمّد بن عليّ البغدادي، المقرئ الأَدَمي

الحنبلـي (ت حوالي ٧٤٩ هـ)، تحقيق: د. وليـد عبد اللّه المنيس، دار البشائر الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت – لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤٢٤هـ- ٢٠٠٣م.

٤٨. المنـح الشافيـات بشرح مفردات الإمام أحمد، لمنصور بـن يونس بن صلاح الدين بن حسن بن إدريس البهوتي (ت ١٠٥١هـ)، تحقيق: أ. د. عبد اللّه بن محمد المُطلَق، دار كنوز إشبيليا للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى، ١٤٢٧هـ- ٢٠٠٦م.

٤٩. نظم عقد الفرائد وكنز الفوائد، لأبي عبد اللّه محمد بن عبد القوي بن بدران المقدسي (ت٦٩٩ه)، طبع على نفقة الشيخ محمد بن عبد اللّه الجميح، بدون طبعة، بدون تاريخ.

٥٠. النظـم المفيد الأحمد في مفردات مذهب الإمام أحمد، للإمام محمد بن علي العُمَري المقدسي الدمشقي (ت٨٢٠ه)، اعتنى به: فيصل بن يوسف العلي، دار البشائر الإسلامية، الطبعة الأولى ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م.

٥١. الهدايـة على مذهب الإمام أبي عبـد اللّه أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني، لمحفوظ بـن أحمد بن الحسن، أبـي الخطاب الكلوذاني، تحقيق: عبد اللطيف هميم- ماهر ياسين الفحل، مؤسسة غراس للنشر والتوزيع، الطبعة: الأولى، ١٤٢٥هـ- ٢٠٠٤م.

٥٢. الوجيز في الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، لسراج الدين أبي عبد اللّه الحسين بن يوسف الدجيلي (ت ٧٣٢ه)، تحقيق: مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي بمكتبة إمام الدعوة العلمية، مكتبة الرشد، الطبعة الأولى ١٤٢٥هـ – ٢٠٠٤م.

بي محمد موسى صاحب
باحث في مرحلة الماجستير، قسم الفقه، كلية الشريعة، بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة
B, Muhammed Musa Saheb
Researcher at the master’s level in the Department of Fiqh, Faculty of Sharia
Islamic University of Madinah
البريد الإلكتروني: musashuraim@gmail.com

تنظيم النسل وتحديده
دراسة مقارنة بين قرارات المجامع الفقهية وأقوال المتقدمين
Family Planning and Birth Control: Between the Resolutions of Fiqh Councils and Early Scholars –A Comparative Study–

DOI: https://doi.org/10.55625/joisr-7806

تاريخ الاستلام: ٢٠٢٥/١١/٨ / تاريخ القبول: ٢٠٢٥/١١/١٨

بسم الله الرحمن الرحيم

مستخلص البحث

يهدف هذا البحث إلى دراسة حكم تنظيم النسل وتحديده دراسة فقهية مقارنة بين أقوال الفقهاء المتقدمين وقرارات المجامع الفقهية المعاصرة، في ضوء مقاصد الشريعة الإسلامية والواقع المعاصر. وقد تناول البحث بيان الفرق بين تنظيم النسل، الذي يُقصد به تأجيل الحمل مؤقتًا دون نية القطع، وتحديد النسل الذي يعني منع الإنجاب نهائيًا.

وقد خلص البحث بأهم النتائج منها:

جواز تنظيم النسل عند الحاجة أو الضرورة، كالحالات الصحية بشرط رضا الزوجين وعدم قصد قطع النسل. أما تحديد النسل أو التعقيم الدائم، فالأصل فيه المنع، ولا يُستثنى منه إلا ما تدعو إليه الضرورة القهرية، بناءً على تقارير طبية موثوقة وتقدير فقهي معتبر.

اتفاق الفقهاء والمجامع الفقهية على عدم جواز فرض تنظيم أو تحديد النسل على الأمة، لما في ذلك من تعارض مع مقصد حفظ النسل وتكثير الأمة، وأن الآثار السلبية لتحديد النسل تفوق إيجابياته.

الكلمات المفتاحية: تنظيم النسل، تحديد النسل، الفقه الإسلامي، المجامع الفقهية، المقاصد الشرعية.

Research Abstract

This study aims to examine the Islamic legal ruling on family planning and birth control through a comparative analysis of classical juristic opinions and contemporary resolutions issued by modern Fiqh councils, in light of the objectives of Islamic law (Maqasid al-Shariahr) and current realities.

The research distinguishes between family planning, which refers to temporarily delaying pregnancy without the intention of permanent prevention, and birth control, which denotes the permanent cessation of procreation.

The study concludes with the following key findings:

1. Family planning is permissible in cases of need or necessity such as medical conditions provided that both spouses' consent and there is no intention to permanently prevent childbirth. In contrast, permanent birth control or sterilization is originally impermissible and only allowed in cases of compelling necessity based on reliable medical reports and qualified juristic assessment.
2. There is consensus among classical scholars and contemporary Fiqh councils that enforcing family planning or birth control at the societal level is impermissible, as it contradicts the Shariah objective of preserving and increasing progeny. Moreover, the negative consequences of birth control outweigh its potential benefits.

Keywords: Family Planning, Birth Control, Islamic Jurisprudence, Fiqh Councils, Maqasid al-Shariah.

المقدمة

الحمـد لله رب العالميـن، والصلاة والسلام على أشرف الأنبيـاء والمرسلين، نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين، أما بعد:

فقـد اهتمت الشريعة الإسلامية بصلاح المجتمع والفـرد، وحرصت على إبعاد كل ما يفسد حياتهـم أو مـا يضرهم. ومن المستجـدات التي ظهرت في العصر الحديـث مسألة تنظيم النسل وتحديده، حيث تعددت الآراء حولها، فذهب بعضهم إلى أنه ضرورة لمواجهة قلة الموارد وصعوبة المعيشـة، بينمـا الشريعة الإسلامية تعلم الناس أن الله ´ تكفل برزق خلقه، فقال سبحانه: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِى ٱلْأَرْضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا وَمُسْتَوْدَعَهَا ۚ كُلٌّ فِى كِتَٰبٍ مُّبِينٍ﴾ [سورة هود:٦].

ونظـرًا لانتشار هذه الدعوات واعتمـاد بعض الدول قوانين لتنظيم النسل وتحديده، اختلفت اجتهـادات الفقهـاء حول هذه المسألة، بين مؤيد ومعارض، لذا أحببـت أن أتناول في هذا البحث تنظيم النسل وتحديده دراسة مقارنة بين قرارات المجامع الفقهية وأقوال المتقدمين، أسأل الله تعالى أن يوفقني في هذا البحث، وأن يجعله خالصًا لوجهه الكريم.

أهمية الموضوع

تظهر أهمية الموضوع في أمور منها:

١. انتشار قضية تنظيم النسل وتحديده في العالم الإسلامي تأثرًا بغير المسلمين.

٢. وضع بعض الدول قوانين تلزم بتنظيم النسل وتحديده لسكانها.

٣. استغـلال هـذه الدعوة في بعض الأحيان لإضعاف قـوة المسلمين والتأثيـر على نموهم السكاني.

أسباب اختيار الموضوع

اخترت هذا الموضوع لأسباب منها.

١. أهمية هذا الموضوع كما ذكرت سابقًا.

٢. انتشـار هذه الدعوة فـي الهند ومحاولة بعض الجهات الحكومية، لوضـع قانون لتنظيم النسل وتحديده.

٣. حاجة الناس إلى معرفة الحكم الشرعي لهذه المسألة.

أهداف البحث

١. بيان مفهوم تنظيم النسل وتحديده.

٢. بيان أسباب تنظيم النسل وتحديده.

٣. عرض أقوال الفقهاء المتقدمين في المسألة وأدلتهم.

٤. بيان القرارات الفقهية المعاصرة في المسألة.

٥. بيان الآثار المترتبة على المجتمع الإسلامي.

مشكلة البحث

تتمثل مشكلة هذا البحث وجود تباين فقهي حول حكم تنظيم النسل وتحديده، من حيث الأصل والجواز والضوابط، والآثار المترتبة على المجتمع الإسلامي مما يستدعي دراسة مقارنة تُبرز أوجه الاتفاق والاختلاف وأسبابها، وصولًا إلى تصور فقهي متكامل يوازن بين مقاصد الشريعة وظروف الواقع المعاصر. وبيان هل الفقهاء القدامى والمجامع الفقهية المعاصرة متفقون في حكمه أم مختلفون، وكذلك توضيح هل سبب الخلاف في أصل الحكم نفسه أم في الأحوال والظروف التي تتعلق به في الوقت الحاضر.

وتتفرع عن هذه المشكلة الأسئلة التالية:

١. ما مفهوم تنظيم النسل وتحديده؟

٢. ما أسباب تنظيم النسل وتحديده؟

٣. ما أقوال الفقهاء المتقدمين في هذه المسألة؟

٤. ما القرارات الفقهية الصادرة بشأن تنظيم النسل وتحديده؟

٥. ما هي الآثار المترتبة على المجتمع الإسلامي؟

الدراسات السابقة

١. «تنظيم النسل في ضوء السنة النبوية: دراسة موضوعية ومعاصرة» للدكتور رضا حمودة محمد عاشور، نشر في مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية، بنات دمنهور، العدد الأول، المجلد السابع، ٢٠١٦،

وجه الاتفاق: اتفقت هذه الدراسة مع بحثي في تناول مسألة تنظيم النسل من منظور شرعي، وبيان أهمية النسل في الإسلام، وأيضا اتفقت معي في الاستناد إلى النصوص الشرعية، خاصة الأحاديث النبوية التي تحث على النكاح وتكثير النسل.

وجه الاختلاف: اختلف بحثي عن هذه الدراسة بذكر أقوال الفقهاء المتقدمين والمعاصرين، مع المقارنة بين الأقوال والقرارات الفقهية، أما هذه الدراسة ركزت على الأحاديث النبوية وآثار الإنجاب وفوائده دون التوسع في المقارنة الفقهية.

٢. «سياسة وسائل تحديد النسل في الماضي والحاضر» للدكتور محمد علي البار، الناشر العصر الحديث، الطبعة الأولى ١٤١٢ هـ.، بيروت.

◇◇

وجـه الاتفـاق: اتفقت هـذه الدراسة مع بحثي في تنـاول قضية تنظيـم النسل من منظور الشريعة الإسلامية، وبيان موقف الإسلام من الوسائل المانعة للحمل.

وجـه الاختلاف: اختلـف بحثي عن هذه الدراسة بالتركيز علـى الحكم الشرعي من خلال دراسة مقارنة بين الفقهاء القدامى والقرارات الفقهية المعاصرة، كما ركزت دراسة الدكتور البار على الجوانب الطبية للوسائل المانعة والأمراض المرتبطة بها أكثر من الجانب الفقهي المقارن..

٣. «تنظيم الأسرة وتنظيم النسل» للشيخ محمد أبو زهرة، الناشر دار الفكر العربي، الطبعة الأولى ١٣٩٦ هـ..

وجـه الاتفاق: اتفقت هذه الدراسة مـع بحثي في تناول تاريخ الدعوة لتنظيم النسل، وذكر آراء الفقهاء المتقدمين في هذه المسألة، وكذلك في بيان موقف الشريعة من تنظيم الأسرة.

وجه الاختلاف: اختلف بحثي عن هذه الدراسة بإضافة دراسة الفتاوى والقرارات الفقهية الحديثة، والمقارنة بين أقوال الفقهاء القدامى والمعاصرين، وركزت دراسة الشيخ أبو زهرة على الجانب التاريخي والفكري وكيفية معالجة القوانين في البلاد الإسلامية لموضوع تنظيم النسل.

حدود البحث

تتمثـل في بيان مفهوم تنظيم النسل وتحديده مع مقارنة أقوال الفقهاء المتقدمين وقرارات المجامع الفقهية المعاصرة.

منهج البحث.

اتبعت في بحثي المنهج الوصفي، والمقارن.

إجراءات البحث.

أخذت في إعداد البحث بالإجراءات وهي:

أولاً: عنـد الحاجـة، أصوِّر المسألة المـراد بحثها تصويرًا دقيقًا قبل بيـان حكمها، ليتضح المقصـود مـن دراستهـا. وإذا كانـت المسألة من مسائـل الإجمـاع، فأوثق الإجماع مـن مظانّه المعتبـرة. وإذا كانـت المسألة من مسائل الخلاف، فقمت بتحريـر محل الخلاف إذا كانت بعض صـور المسألـة محل خلاف، وبعضها محل اتفاق. وذكرت الأقوال فـي المسألة، وبيان من قال بها من أهل العلم، ويكون عرض الخلاف حسب الاتجاهات الفقهية.

ثانياً: وثقت الأقوال من كتب أهل المذهب المعتمدة، وتوثيق أقوال السلف من الصحابة ومن بعدهم من كُتب الأحاديث والآثار والكتب المعتنية بالنقل عنهم.

ثالثاً: ذكرت أدلة الأقوال، مع بيان وجه الاستدلال من الأدلة النقلية، وذكر ما يرد على الأدلة من مناقشات، وما يجاب به عنها إن وجدت، وإن كانت المناقشة أو الإجابة منقولة قلت: (ونُوقش،



وأُجيـب)، وإن كانـت من الباحث قلت: (ويناقش أو يمكـن أن يناقش، ويجاب أو يمكن أن يجاب). والترجيح، مع بيان سببه، وذكر ثمرة الخلاف إن وجدت.

رابعًـا: اعتمدت على أمهـات المصادر والمراجع الأصيلة في التحريـر، والتوثيق، والتخريج والجمع.

خامسًـا: قمـت بتوثيق المـادة العلميـة المتعلقة بكل جزئيـات البحث بذكر اسـم المصدر والجـزء والصفحـة، وإذا كان هنـاك تشابه في اسـم الكتاب فإني أضيف اسـم مؤلفه، وفي حالة النقل بالمعنى فإني أسبق ذلك بكلمة (انظر).

سادسًـا: كتبـت الآيات بالرسـم العثماني وأرقّمها، مـع بيان سورها، ويكـون ذلك في صلب البحث، مثال: [سورة البقرة، آية٣٢].

سابعًا: عزوت الأحاديث والآثار إلى مصادرها الأصيلة، فإن كان اللفظ المراد في الصحيحين أو أحدهما اكتفيت بعزوه إليهما، وإن كان في غيرهما فأنقل ما قرَّره أهل الشأن في درجته.

ثامنًـا: عرّفـت بالمصطلحـات، وأشـرح الغريب الـوارد في صلـب الموضوع بالرجـوع إلى المصادر المتخصصة فيها.

تاسعًا: اعتنيت بقواعد اللغة العربية، والإملاء، وعلامات الترقيم.

عاشرًا: اكتفيت بذكر سنة وفاة الأعلام غير المشهورين أمام اسمائهم دون الترجمة لهم

حادي عشر: ختمت الرسالة بخاتمة أذكر فيها أهم نتائج البحث، وأبرز التوصيات.

خطة البحث

قسمت البحث إلى مقدمة وتمهيد، وثلاثة مباحث، وخاتمة وفهارس، وإليكم التفصيل.

المقدمـة: وفيهـا الاستفتاحيـة، مشكلة البحـث، بيان أهميـة الموضوع، وأسبـاب اختياره، وحدوده وأهدافه، والدراسات السابقة فيه، وحدوده وتقسيمه ومنهجه، وإجراءاته.

التمهيد: في تعريف أبرز مصطلحات وأسباب تحديد النسل وفيه ثلاثة مطالب

المطلب الأول: مفهوم تنظيم النسل لغةً واصطلاحًا.

المطلب الثاني: مفهوم تحديد النسل لغةً واصطلاحًا.

المطلب الثالث: أسباب تنظيم النسل وتحديده.

المبحث الأول: حكم تنظيم النسل بين الفقهاء المتقدمين والمعاصرين وفيه ثلاثة مطالب.

المطلب الأول: حكم تنظيم النسل عند الفقهاء المتقدمين.

المطلب الثاني: حكم تنظيم النسل في القرارات الفقهية المعاصرة.

المطلب الثالث: المقارنة بين آراء المتقدمين والقرارات الفقهية.



المبحث الثاني: حكم تحديد النسل بين الفقهاء المتقدمين والمعاصرين وفيه ثلاثة مطالب.

المطلب الأول: حكم تحديد النسل عند الفقهاء المتقدمين.

المطلب الثاني: حكم تحديد النسل في القرارات الفقهية المعاصرة.

المطلب الثالث: المقارنة بين آراء المتقدمين والقرارات الفقهية.

المبحث الثالث: الآثار المترتبة على المجتمع لتنظيم النسل وتحديده، وفيه مطلبان.

المطلب الأول: الآثار الإيجابية.

المطلب الثاني: الآثار السلبية.

الخاتمة: وفيها أهم النتائج والتوصيات.

الفهارس

فهرس المصادر والمراجع

وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

◇◇

التمهيد: تعريف مفردات العنوان:

المطلب الأول: مفهوم تنظيم النسل لغةً واصطلاحًا

أولًا: تعريف التنظيم لغةً:

التنظيـم: مصـدر الفعل «نظَّـمَ»، في اللغة مأخوذ مـن مـادة (ن ظ م)، ويُقصد به: ترتيب الشيء على وجه مخصوص والتنظيم: ترتيب الأمور أو الأشياء وتنسيقها على نسق معين.[١]

ثانيًا: تعريف النسل لغةً:

النسـل مأخـوذ من مادة (ن س ل)، ويُطلق علـى الولد والذريـة، فالنسـل: الأولاد لكونهم يتتابعون[٢]

ثالثًا: تعريف تنظيم النسل اصطلاحًا

وقد عرفه مجمع الفقه الإسلامي بأنه: «اتخاذ الإجراءات والوسائل التي تساعد على تنظيم أوقات الحمل بما لا يُلغي الإنجاب كليًا».[٣]

المطلب الثاني: مفهوم تحديد النسل لغةً واصطلاحًا.

أولًا: تعريف التحديد لغةً

التحديد: مصدر الفعل «حَدَّدَ»، مأخوذ من مادة (ح د د)، ويقصد به: المنع أو الفصل.[٤]

-تعريف النسل لغةً: سبق بيانه في المطلب الأول.

ثانيًا: تعريف تحديد النسل اصطلاحًا

قـد عرّفه الشيـخ عبد الله بن عبد الرحمـن البسام: « هو وضع حد ينتهـي إليه نسل الأولاد بتقدير من الأبوين أو من الدولة لغاية مرادة بوسائل يظن أنها تمنع الحمل».[٥]

ونفهـم مـن التعريف السابـق أن تحديد النسل هـو الإجراءات التي يتخذ إلـى منع الإنجاب نهائيًا أو الاكتفاء بعدد معين من الأبناء دون نية الإنجاب مستقبلا[٦]

---

(١) انظر: لسان العرب، ابن منظور، ج ١٢، ص ٥٦٨، طبعة دار صادر، بيروت، ٢٠٠٣م، الطبعة الثالثة. وأيضا: المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، ج ٢، ص ٩٥٩، طبعة مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ٢٠١١م، الطبعة الرابعة

(٢) انظر: مقاييس اللغة، ابن فارس، ج ٦، ص ٣٨، طبعة دار الفكر، بيروت، ١٩٩٩م، الطبعة الثانية وأيضا: تاج العروس، الزبيدي، ج ٢٥، ص ٣١١، طبعة دار الهداية، القاهرة، ٢٠٠٥م، الطبعة الأولى.

(٣) انظر: مجلة مجمع الفقه الإسلامي، الدورة الخامسة لمؤتمر مجمع الفقه الإسلامي، الكويت، العدد٥، ١٩٨٨ ص٦١٦ وأيضا: الموسوعة الفقهية الكويتية، وزارة الأوقاف الكويتية، ج ٢٩، ص ٢١٣، طبعة دار السلاسل، الكويت، ٢٠١٢م، الطبعة الثانية.

(٤) انظر: لسان العرب، ابن منظور، ج ١، ص١٤٠، وتاج العروس من جواهر القاموس، الزبيدي، ج٨، ص٦، مادة «حدّ» وأيضا: القاموس المحيط، الفيروز آبادي، ج ١، ص ٣٣٢، طبعة مؤسسة الرسالة، بيروت، ٢٠٠٥م، الطبعة الأولى.

(٥) انظر: مجلة مجمع الفقه الإسلامي (٥/ ١٤٠).

(٦) انظر: المصدر السابق، وأيضا (٨٦/٥) ما ذكر الدكتور محمد سيد الطنطاوي.

ثالثًا: الفرق الجوهري بين تنظيم النسل وتحديد النسل:

يتضح من خلال التعريفين السابقين لكل من تنظيم النسل وتحديده وجود الفرق الجوهري بينهما، بأن تنظيم النسل يقصد به المباعدة بين فترات الحمل لتحقيق بعض المصالح كالحفاظ على صحة الأم أو تربية الأولاد، دون منع الإنجاب نهائيًا.

وأما تحديد النسل: يقصد به منع الإنجاب نهائيًا وتقليله إلى عدد معين من الأبناء.

وهناك بعض الفروق من حيث الحكم والأثر على المجتمع سيأتي بيانها لاحقًا في موضعها المناسب -إن شاء الله-

المطلب الثالث: أسباب تنظيم النسل وتحديده

تعد مسألة تنظيم النسل من القضايا التي أثارت جدلًا واسعًا في العصر الحديث، خاصة مع انتشار الدعوات الغربية التي تُرَوِّج لفكرة تنظيم النسل وتحديده والتي ينشرونها على مستوى العالم عمومًا، والعالم الإسلامي خصوصًا، استنادًا إلى عدد من الأسباب، ولذلك، وقبل بيان أقوال الفقهاء في حكم هذه المسألة، لا بد أولًا من الوقوف على أبرز الأسباب التي يستند إليها هؤلاء في الدعوة إلى تنظيم النسل وتحديده، حتى يتضح هل هذه الأسباب معتبرة شرعًا أم لا، لأن الفتوى قد تتغير بتغير الزمان والمكان والأحوال.

السبب الأول: الخوف من قلة الموارد وزيادة عدد السكان، يرى دعاة تحديد النسل أن الموارد المعيشية قليلة ومحدودة، في مقابل الزيادة السريعة في التناسل وعدد السكان، مما يثير الخوف من وقوع الفقر والعجز عن توفير الحاجات الأساسية للناس.(١)

المناقشة: يمكن الرد على هذا الادعاء أنه غير مسلم به لأن الشرع والواقع خلاف ذلك، فالله تعالى قد جعل الأرض مهيأة لعباده، وأودع فيها من الطاقات والإمكانات ما يكفي لحياة البشر جميعًا، وكلما زاد عددهم زادت فرص العمل والنمو والاستثمار، بشرط أن يُحسن الناس استثمار هذه الموارد. قال تعالى: ﴿وَٱللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّنۡ أَنفُسِكُمۡ أَزۡوَٰجٗا وَجَعَلَ لَكُم مِّنۡ أَزۡوَٰجِكُم بَنِينَ وَحَفَدَةٗ وَرَزَقَكُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِۚ﴾ (سورة النحل:٧٢).

وقال سبحانه: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٖ فِي ٱلۡأَرۡضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزۡقُهَا وَيَعۡلَمُ مُسۡتَقَرَّهَا وَمُسۡتَوۡدَعَهَاۚ كُلّٞ فِي كِتَٰبٖ مُّبِينٖ﴾ (سورة هود:٦).

السبب الثاني: العجز عن الإنفاق على الأبناء الجدد، يُقدّم هذا السبب من قبل بعض الأزواج الذين يشعرون بعدم قدرتهم على تحمل نفقات طفل جديد، ويرون أن ذلك سيؤثر سلبًا

(١) انظر: مناع بن خليل القطان. «تحديد النسل والتوعية الإسلامية.» مجلة التوعية الإسلامية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، العدد ٣، ١٩٨٣، ص ٩-١٣. وأيضا: محمد أبو زهرة. تنظيم الأسرة وتنظيم النسل. القاهرة: دار الفكر العربي، ص ١٣-١٧.

على الأسرة من الناحية المالية والمعيشية.[1]

المناقشة: هذا العذر غير معتبر لأن الشريعة خالفت هذه النظرة، وأرشدت إلى الثقة في رزق الله، وذمّت مَن يقتل أولاده خوفًا من الفقر، كما في قوله تعالى:

﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَوْلَٰدَكُم مِّنْ إِمْلَٰقٍ نَّحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ﴾ (سورة الأنعام:١٥١).

﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَوْلَٰدَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَٰقٍ نَّحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ﴾ (سورة الإسراء:٣١).

السبب الثالث: مشقة الحمل والولادة والرضاعة والتربية، ترى بعض النساء أن الحمل والولادة والرضاعة أمور شاقة، وتؤثر على صحتهن النفسية والجسدية.

المناقشة: هذا السبب يمكن تجاوزه من خلال طمأنة المرأة وتقديم الدعم لها.

السبب الرابع: الحفاظ على جمال المرأة أو عملها،[2] قد يكون الدافع لدى بعض النساء تنظيم النسل من أجل الحفاظ على جمالهن أو بسبب التزامات العمل التي تتعارض مع متطلبات الحمل والتربية.

المناقشة: الشريعة لا تمنع عمل المرأة مع الشروط والضوابط، لكنها تُقدِّم مسؤوليتها في بيت زوجها وتربية أولادها على غيرها من الوظائف، لأن الشريعة قررت أن الوظيفة الأساسية للمرأة هي تربية أولادها ورعاية بيتها، وقد ورد في الحديث: «والمرأة راعية في بيت زوجها ومسؤولة عن رعيتها»[3]

لأن هذه المسؤولية أعظم وأشرف.

السبب الخامس: عدم رغبة الزوجين أو أحدهما في الإنجاب مؤقتًا،[4] يُراد بذلك التمتع بالحياة الزوجية دون إنجاب في المراحل الأولى من الزواج.

المناقشة: هذا السبب لا يُعد معتبرًا لوحده خاصة إذا كان وسيلة لفرار من المسؤولية.

السبب السادس: الخوف على حياة الأم بسبب أمراض مزمنة أو خطرة، في حال كانت المرأة مريضة، أو قد يؤدي الحمل إلى خطر على حياتها، فقد يُصار إلى تنظيم النسل وتحديده للمحافظة على النفس، وهو من مقاصد الشريعة الضرورية.

---

(١) انظر: رضا حمودة محمد عاشور. «تنظيم النسل في ضوء السنة النبوية: دراسة موضوعية ومعاصرة.» مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية بدمنهور، العدد ١، المجلد ٧، ٢٠١٦، ص ٤٥٧–٤٧٠. وأيضا: مناع بن خليل القطان. تحديد النسل والتوعية الإسلامية. ص ٩–١٣.

(٢) انظر: رضا حمودة محمد عاشور. «تنظيم النسل في ضوء السنة النبوية: دراسة موضوعية ومعاصرة.»، ص ٤٥٧–٤٧٠. (السبب الثالث والرابع).

(٣) أخرجه البخاري (٨٩٣) في كتاب الجمعة، باب الجمعة في القرى والمدن، ومسلم (١٨٢٩) في كتاب الإمارة، باب فضيلة الإمام العادل.

(٤) انظر: محمد أبو زهرة. تنظيم الأسرة وتنظيم النسل. ص ١٣–١٧.

السبب السابع: الحفاظ على حق الطفل الرضيع في الرضاعة الطبيعية، لأن الحمل الجديد قد يؤثر على رضاعة الطفل السابق، مما يعرضه للخطر أو سوء التغذية.

السبب الثامن: وجود أمراض معدية لدى أحد الزوجين،[1] إذا ثبت طبيًا أن الحمل أو الولادة يؤدي إلى إصابة الطفل أو الأم بمرض معدٍ، فيلجأ لتنظيم النسل وتحديده، للوقاية من المرض.

هذه الأسبــاب الثلاثة الأخيرة معتبرة شرعًا، لأن الشريعة مبناها على رفع الحرج والضرر، كما قرر النبي ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار»[2]

المبحث الأول:

حكم تنظيم النسل بين الفقهاء المتقدمين والمعاصرين وفيه ثلاثة مطالب.

لقــد اهتم الإسلام منــذ بداياته بتكثير النسل، واعتبره من أسباب قوة الأمة وزيادة عددها، لمــا في ذلــك من مصلحة عامة للمجتمــع الإسلامي، ومع ذلك، راعت الشريعــة الإسلامية بعض الأحــوال التــي قد تدعو الإنسان إلى تأجيــل الحمل أو تنظيم النسل، كأن يكــون في حال صحية أو غيرها كما سبق بيانه. ولأجل هذه الأسباب المختلفة، اختلف الفقهاء في مسألة منع الحمل مؤقتًا، باتخــاذ وسائــل مختلفة، منها وسائل قديمة مثل العزل، حيث يُنزل الرجل خارج الرحم، وقد تكلم فيــه الفقهــاء المتقدمين، ووسائل حديثة مثــل حبوب منع الحمل واللولــب[3] وحساب فترة الأمان وغيرها من الطرق الطبية.

ورغــم اختلاف هــذه الوسائل في شكلها وطريقتهــا، إلا أن نتيجتها واحدة، وهي منع حدوث الحمــل بشــكلٍ مؤقــت لا دائم. وقد تحــدث العلماء المتقدمون عــن حكم العزل باعتبــاره الوسيلة المتاحــة في زمانهــم، وسنتناول في هذا البحث آراءهــم بالتفصيل، ثم ننتقل إلــى أقوال العلماء المعاصريــن في حكم الوسائل الحديثــة، ونقارن بين الاتجاهين لنخرج برؤية فقهية متكاملة حول حكم تنظيم النسل في الشريعة الإسلامية.

المطلب الأول: حكم تنظيم النسل عند الفقهاء المتقدمين.

مــن الوسائل القديمة لتنظيم النسل التي عرفت في صــدر الإسلام: العزل، وهو صرف ماء الرجل خارج رحم المرأة قصدًا لعدم وقوع الحمل.[4]

وقد كان العزل وسيلة معروفة وشائعة في زمن النبي ﷺ، وقد فعله بعض الصحابة ٪، فوقع

---

(١) انظر: لزين يعقوب الزبير. موقف الشريعة الإسلامية من تنظيم النسل. بيروت: دار الجيل، ١٩٩١، ص٢٥٦. (السبب ٦،٧،٨)

(٢) أخرجه ابن ماجه، في كتاب الأحكام، باب من بنى في حقه ما يضر بجاره، رقم (٢٣٤٠).

(٣) اللولب (بالإنجليزية: Intrauterine Device or IUD) جهاز منع الحمل بلاستيكي صغير على شكل حرف T يُوضع داخل الرحم لمنع الحمل، انظر: اللبدي، عبد العزيز. القاموس الطبي العربي. بيروت: دار البشر للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٥، ص١٠٩٥.

(٤) وقد عرّفه الجرجاني (ينظر: التعريفات لعلي الجرجاني، ج١، ص١٩٤).

الخلاف بين العلماء المتقدمين في حكمه على ثلاثة أقوال:

القـول الأول: الجـواز، ذهب جمهـور الفقهاء من الأئمة الأربعة[1] إلـى جواز العزل بشرط إذن الزوجة.

القول الثاني: الجواز مع الكراهة، ذهب بعض الشافعية إلى أن العزل جائز مع الكراهة، وبه قال أبو إسحاق الشيرازي[2].

القـول الثالـث: التحريم، وهو قول الظاهرية، حيث ذهبوا إلى تحريم العزل مطلقًا، وقالوا: لا يجوز العزل عن الزوجة الحرة ولا عن الأمة[3].

واستدلوا بأدلة منها:

أولًا: أدلة القائلين بجواز العزل (وهو قول الأئمة الأربعة)

١. حديـث جابـر بن عبد الله رضي الله عنه قال: «كنـا نعزل على عهد رسول الله ﷺ، فبلغ ذلك نبي الله ﷺ فلم ينهنا»[4]

وجـه الاستدلال: ثبت في الحديث أن النبي ﷺ قـد علم بفعل الصحابة للعزل، ولم ينههم، ولو كان العزل محرمًا لنهى عنه. قال ابن حجر: «ولو كان حرامًا لنُزل فيه وحيٌ ينهى عنه»[5].

٢. حديـث جابـر بن عبد الله رضي الله عنهما أن رجلًا جاء إلى النبي ﷺ يسأله عن العزل عـن جاريتـه، لا يريدهـا أن تحمل، فقال النبي ﷺ: «اعـزل عنها إن شئت، فإنـه سيأتيها ما قدر لها»[6]

وجه الاستدلال: إقرار النبي ﷺ للرجل على فعله، مع التأكيد أن العزل لا يمنع ما قدره الله من خلق الولد، مما يدل على الجواز.

٣. حديـث أبـي هريرة رضي الله عنـه قال: قيل للنبـي ﷺ: «إن اليهود تقـول إن العزل هو الموءودة الصغرى»، فقال ﷺ: «كذبت يهود، لو أراد الله خلقها لم تستطع أن تعزلها.»[7]

---

(١) انظر ابن نجيم، البحر الرائق، ج٦، ص٢١٥، ط. دار المعرفة، بيروت، وأيضا: انظر ابن عابدين، حاشية ابن عابدين، ج٤، ص٣٥٢، وأيضا: انظر الرهوني، حاشية الرهوني، ج٣، ص٢٦٤، والنفراوي، فتح العلي المالك، ج٢، ص٢٤٣، وأيضا: انظر حواشي تحفة المحتاج، ج٨، ص٢٤١، وأيضا: انظر المرداوي، الإنصاف، ج٤، ص٣٨٣، ط. دار إحياء التراث العربي.

(٢) انظر: المهذب في فقه الإمام الشافعي، ج٢، ص٦٦

(٣) انظر: ابن حزم، المحلى بالآثار، ج١، ص٢٢٢، ط. دار الكتب العلمية، بيروت.

(٤) أخرجه البخاري في كتاب النكاح، باب العزل (ج٤، ص٤٢، حديث رقم ٥٢٠٧)، ومسلم في كتاب النكاح، باب حكم العزل (ج٤، ص١٦٠، حديث رقم ٣٦٣٤).

(٥) انظر: فتح الباري، ج٩، ص٣٠٥.

(٦) أخرجه مسلم في كتاب النكاح، باب حكم العزل (ج٤، ص١٦٠، حديث رقم ١٤٣٩).

(٧) أخرجه البزار في مسنده (ج١٥، ص٢١٨، حديث رقم ٨٦٣٣)، والبيهقي في السنن الكبرى، كتاب عشرة النساء، باب العزل (ج٨، ص٢٢٣، حديث رقم ٩٠٣٥). وصححه الحافظ في تقريب التهذيب (ج١، ص٢٧٢).

وجـه الاستدلال: هذا الحديث سنة تقريرية تفيد جواز العـزل، وفيه ردّ على من اعتبره مثل الموءودة، كما أنه يوضح أن العزل لا يمنع قدر الله في خلق الولد.

ثانيًا: أدلة القائلين بالجواز مع الكراهة (وهو قول لبعض الشافعية)

١. حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: «ذُكر العزل عند رسول الله ﷺ، فقال: وما ذلـك؟ قالـوا: الرجل تكون له المرأة ترضع، فيصيب منها ويكـره أن تحمل، والرجل تكون له الأمة فيصيب منها ويكره أن تحمل، فقال ﷺ: فلا عليكم ألا تفعلوا ذلكم، فإنما هو القدر.»[١]

وجـه الاستدلال: كلمـة «فلا عليكم» تفيد الإباحة في ظاهرها، ولكـن قال ابن سيرين رحمه الله: «قولـه ﷺ لا عليكـم، أقرب إلى النهي.»،[٢] مما يدل علـى أن بعض أهل العلم حمل الحديث على الكراهة، وليس التحريم.[٣]

ثالثًا: أدلة القائلين بتحريم العزل (وهو قول الظاهرية)

١. حديـث عائشـة رضي الله عنها قالت: جـاءت جدامة بنت وهب إلـى النبي ﷺ في ناس وهو يقول: «لقد هممت أن أنهى عن الغيلة، فنظرت في فارس والروم فإذا هم يغيلون أولادهم فلا يضر أولادهم ذلك شيئًا.» ثم سئل عن العزل فقال: «ذاك الوأد الخفي.»[٤] وقرأ: ﴿وَإِذَا ٱلۡمَوۡءُۥدَةُ سُئِلَتۡ﴾ (سورة التكوير: ٨).

وجه الاستدلال: وصف النبي ﷺ للعزل بأنه وأد خفي فيه إشارة إلى التحريم.

وقـد استدل بـه ابن حزم الظاهري رحمه الله فقال: «لا يحل العزل عن الحرة ولا عن الأمة، وهذا حديث في غاية الصحة، وهو ناسخ لأحاديث الإباحة المتقدمة.»[٥]

ونوقش: القول بأن حديث جُدامة رضي الله عنه ناسخ للأحاديث الأخرى، هذه الدعوى غير صحيحـة؛ لأن النسخ لا يُصار إليـه إلا عند تعذر الجمع بين النصوص، فإذا أمكن الجمع فلا وجه للقول بالنسخ.[٦]

---

(١) أخرجه مسلم في كتاب النكاح، باب حكم العزل (ج٤، ص١٥٩، حديث رقم ٣٦٢٣).

(٢) انظر: أخرجه مسلم (١٤٣٨): (١٣٠) من طريق أيوب السَّخْتياني، عن محمد بن سيرين، به. وفي آخره: قال محمد: وقوله: «لا عليكم» أقربُ إلى النّهي. وأخرج أحمد (١١٦٤٥)، ومسلم (١٤٣٨): (١٣١)، وفي «السُّنن الكبرى» (٥٠٢٩) من طريق هشام بن حسَّان، عن محمد بن سيرين، عن أخيه مَعْبَد بن سيرين قال: قلنا لأبي سعيد: هل سمعتَ رسولَ الله ﷺ يذكر في العَزْل شيئًا؟ قال: نعم، وساق الحديث بمعنى حديث ابن عَوْن، إلى قوله: «القَدَر»، وقال الدارقطني في «التَّتبُّع» (٦٨): فلعل ابنَ سِيرِين حفظه عنهما. اهـ. يعني عن عبدِ الرَّحمن بن بِشْر ومَعْبَدِ بن سِيرِين.

(٣) ينظر: تنظيم النسل في ضوء السنة النبوية، دراسة موضوعية ومعاصرة، د. رضا حمودة، وأم محمد عاشور، ص٤٥١.

(٤) أخرجه مسلم في كتاب النكاح، باب كراهة العزل (ج٤، ص١٦١، حديث رقم ٣٦٣٨).

(٥) انظر: المحلى بالآثار، ج١، ص٢٢٢.

(٦) انظر: فتح الباري، لابن حجر، مجلد ٩، ص ٣٠٩.

وصور الجمع بين الأحاديث متعددة، وأهمها:

١. حمـل حديـث جُدامة على الكراهــة التنزيهية: فيكون قوله ﷺ «ذاك الـوأد الخفي» على سبيل الزجر والكراهة، وليس التحريم، وتبقى بقية الأحاديث على أصل الإباحة.

٢. أن يكـون حديـث جُدامة على وفق ما كان عليه الأمـر أولاً: أي أن النبي ﷺ كان في بداية الأمر يوافق أهل الكتاب فيما لم يُنزل عليه فيه شيء، فوافقهم في كراهة العزل، ثم لما أُوحي إليه بالحق خالفهم، فصحّ بذلك قوله في الحديث الآخر: «كذبت يهود».

٣. يُحمـل حديث جُدامــة على الحالة التي لا تكون الزوجة فيها راضيــة عن العزل، فيُكره أو يُمنــع حينئذٍ، وتُحمل الأحاديث الأخرى على الحالة التي تكـون فيها الزوجة راضية، فيجوز العزل بين الطرفين.[١]

الترجيح:

وبعـد عرض هذه الأقوال والجمع بيـن الأدلة، يظهر-والله أعلم-أن القول الأول هو الراجح، وهـو قـول جمهور العلماء، بأن العزل جائـز في الأصل، وأن منع الحمل مؤقتـاً جائز إذا دعت إليه حاجة معتبرة أو ضرورة شرعية.

المطلب الثاني: حكم تنظيم النسل في القرارات الفقهية المعاصرة.

مع تطور الطب الحديث، ظهرت وسائل عديدة لمنع الحمل مؤقتًا، مثل استخدام الحبوب، أو اللولـب، أو حساب الفترة الآمنة، أو غيرها من الوسائل. كما شاع في العصر الحديث وجود دوافع متعددة لمنع الحمل، منها ما هو معتبر شرعًا، ومنها ما لا يُعدّ كذلك، كما سبق بيانه.

وقد تنوعت أقوال العلماء المعاصرين والهيئات الفقهية في حكم تنظيم النسل، ونوردها هنا مرتبة حسب الأقدمية الزمنية:

١. مؤتمر البحوث الإسلامية بالقاهرة (١٣٨٥هـ. / ١٩٦٥م)

جـاء في قـراره: «إذا كانت هناك ضـرورة شخصية تدعو إلى تنظيم النسـل، فللزوجين أن يتصرفـا فـي هذا المجـال طبقًا لما تقتضيـه تلك الضرورة، علـى أن يُترك الأمـر لضمير الفرد ودينه».[٢]

٢. قرار هيئة كبار العلماء في المملكة العربية السعودية (١٣ ربيع الآخر ١٣٩٦هـ. / ١٩٧٦م)

صـدر القرار رقم (٤٢) وفيه: «إذا كان منع الحمل لضرورة محققة، كأن تكون المرأة لا تلد ولادة طبيعيــة ويستلـزم ولادتها إجراء عملية جراحيــة، أو إذا كان تأخيره لفتـرة معينة لمصلحة

---

(١) انظر: فتح الباري، لابن حجر، مجلد ٩، ص ٣٠٩، وانظر: المنهاج النووي، مجلد ٣، ص ١٠.

(٢) انظر: الإسلام وتنظيم الأسرة لأبي زهرة، المجلد الأول، ص ٥٧٠.

يراهـا الزوجـان، فإنـه لا مانـع حينئذ من منع الحمـل أو تأخيـره. ويُستدل في ذلـك بما جاء في الأحاديث الصحيحة، وما روي عن بعض الصحابة ٪ من جواز العزل، وبما صرّح به بعض الفقهاء من جواز شرب الدواء لإلقاء النطفة قبل الأربعين.»[١]

٣. قرار مجمع الفقه الإسلامي (مكة المكرمة - ربيع الآخر ١٤٠٠هـ. / ١٩٨٠م)

في دورته الثالثة المنعقدة بمكة المكرمة، من ٢٣ إلى ٣٠ ربيع الآخر ١٤٠٠هـ.، ناقش المجمع موضوع تحديد النسل وتنظيمه، وقرر بالإجماع: «أن تنظيم النسل على مستوى الأمة لا يجوز، وأما فـي صورتـه الفردية، وتعاطي أسباب منـع الحمل أو تأخيره لفترات معينـة، فإنه يجوز إذا وجدت أسبـاب ضرورية ومبررات معتبـرة شرعًا. بل قد يتعين ذلك إذا ثبت وجود ضرر محقق على الأم، بناء على تقرير طبيب ثقة مسلم.»[٢]

٤. قرار مجمع الفقه الإسلامي (الكويت - جمادى الأولى ١٤٠٩هـ. / ١٩٨٩م)

جـاء في قرار المجمع بعد دراسـة البحوث والمناقشات: «يجوز التحكم المؤقت في الإنجاب بقصـد المباعـدة بين فترات الحمـل أو إيقافه لمدة معينة من الزمـان، إذا دعت إلى ذلك حاجة معتبـرة شرعًا، بحسب تقديـر الزوجين، بشرط التشاور والتراضي بينهمـا، وألا يترتب على ذلك ضرر، وألا يكون فيه اعتداء على حمل قائم.»[٣]

٥. فتوى دار الإفتاء المصرية -الشيخ محمد عبد المجيد سليم- رحمه الله

ورد فـي فتـواه حول تنظيم النسل: «الذي يُؤخذ من نصوص فقهـاء الحنفية أنه يجوز اتخاذ بعضـ الوسائـل لمنع الحمل على الوجه المبيّـن في السؤال، وهو لا يزيد علـى العزل. وعلى القول بالمنع، فلو فُرّق بين ما يمنع الحمل بالكلية وما يمنعه مؤقتًا، فإن ما كان مؤقتًا يكون كالعزل، وهذا اتجاه متجه.»[٤]

٦. فتوى الشيخ محمد بن صالح العثيمين رحمه الله

قـال الشيخ ابن عثيمين رحمه الله: «العزل جائز، لأن الصحابة كانوا يعزلون، ولكنه خلاف الأولـى، وهذا هو معنى الكراهة. فإذا وُجد الضرر جـاز استخدام مثل هذه الموانع بإذن الزوجة، وتزول عنه الكراهة، وإذا زال الضرر رجع الحكم إلى أصله.»[٥]

---

(١) انظر: مجلة البحوث الإسلامية، المجلد الثاني، العدد الأول، ص ١٢٨.

(٢) انظر: مجلة المجمع الفقهي الإسلامي، المجلد ١١، العدد ١٣، الصفحات ٤٥١-٤٥٣.

(٣) انظر: مجلة نهج الإسلام، المجلد ١٠، العدد ٣٥، الصفحات ٨٧-٨٩.

(٤) انظر: تنظيم النسل دراسة فقهية مجلد آداب نيلين مجلد٢ العدد ١ ص٦٦.

(٥) انظر: فتاوى منار الإسلام، المجلد الأول، ص ٧٨٢.

المطلب الثالث: المقارنة بين آراء المتقدمين والقرارات الفقهية

عند مقارنة ما ذكره الفقهاء المتقدمون مع ما صدر من فتاوى وقرارات فقهية معاصرة في مسألـة تنظيـم النسل، يمكن أن نستخلص عدد من النقاط المشتركة التـي اتفقوا عليها، ونقاط أخرى انفرد بها بعضهم، على النحو التالي:

أولًا: مواضع الاتفاق

١. أن تنظيـم النسـل أمـر فـردي لا جماعي: اتفق الفقهـاء المتقدمون والهيئـات الفقهية المعاصرة على أن تنظيم النسل لا يجوز تعميمه على جميع أفراد المجتمع أو فرضه بشكل إلزامي، بل يُنظر فيه بحسب أحوال كل أسرة على حدة، وفق ظروفها الخاصة.

٢. جواز تنظيم النسل عند وجود أسباب معتبرة شرعًا: أجاز جمهور العلماء من المتقدمين والمعاصريـن تنظيـم النسل في حالات تدعو إلى ذلك شرعًا، مثـل: إرضاع الطفل وحفظ صحته، وتوالـي الحمل بما يرهق الأم جسديًا أو صحيًا، والخوف من انتقال مرض وراثي، والحاجة للتربية والتنشئة السليمة.

٣. اشتـراط رضـا الزوجيـن معًـا: اتفق العلمـاء على أن تنظيـم النسل لا يجـوز إلا باتفاق الزوجيـن، لأن حـق الإنجـاب مشترك بينهمـا. فلا يجوز لأحدهمـا أن ينفرد باتخـاذ القرار دون موافقة الآخر، ولا أن يُجبر أحدهما عليه.

ثانيًا: مواضع الانفراد

١. قـرار مجمـع الفقه الإسلامي في دورته الثالثة بمكة المكرمة: نص على اشتراط أن تكون الضرورة التي يُستند إليها في تنظيم النسل مقررة من طبيب مسلم عدل موثوق، مما يربط الجواز برأي طبي متخصص يوثق الضرر المحتمل.

٢. قرار مجمع الفقه الإسلامي بالكويت (١٤٠٩هـ): قيّد الجواز بمنع أن يكون تنظيم النسل اعتداءً على حمل قائم، أي لا يجوز استخدام الوسائل إذا كان هناك حمل قد بدأ بالفعل.

المبحث الثاني:

حكم تحديد النسل بين الفقهاء المتقدمين والمعاصرين وفيه ثلاثة مطالب.

مسألة تحديد النسل، والتي سبق تعريفها بأنها: منع الحمل بشكل دائم بعد إنجاب عدد معين من الأولاد، باستخدام وسائل متنوعة، بعضها كان مستخدمًا منذ القدم، وبعضها ظهر في العصر الحديث، ومن أبرز هذه الوسائل:

١. التعقيم قديمًا: وهو معالجة أحد الزوجين أو كليهما بطريقة تمنع الإنجاب نهائيًا، بحيث ينقطع الأمل في وقوع الحمل.[١]

والخصاء: وهو إزالة الخصيتين جراحيًا أو تعديل عملهما لمنع الإنجاب نهائيًا.[٢]

٢. وسائل حديثة لمنع الحمل نهائيًا: ربط قنوات الرحم (أنابيب فالوب) أو قطعها.

واستئصال الرحم. وحقن مواد كيميائية لتعطيل عمل الأعضاء التناسلية[٣].

ورغم تنوع هذه الوسائل من حيث العمليات والطرق، إلا أن نتيجتها واحدة، وهي منع الإنجاب بشكل نهائي، سواء تُستخدم قبل الإنجاب مطلقًا (فيُسمى تعقيمًا)، أو بعد إنجاب عدد معين من الأولاد (فيُسمى تحديد نسل). ونحن في هذا المبحث نركز على تحديد النسل، وهو منع الإنجاب نهائيًا بعد إنجاب عدد معين من الأولاد. وسيتم استعراض أقوال الفقهاء المتقدمين والمعاصرين حول حكم هذه المسألة في المطالب اللاحقة.

المطلب الأول: حكم تحديد النسل عند الفقهاء المتقدمين.

قبل الحديث عن حكم تحديد النسل، لا بد من الإشارة إلى أن الفقهاء المتقدمين تكلموا عن مسألة الخصاء والتعقيم مطلقًا، سواء كان قبل الزواج أو بعده، وسواء كان للذكر أو للأنثى. وكان كلامهم يدور حول التعقيم والخصاء الذي يمنع الحمل أو القدرة على الإنجاب بشكل دائم، دون النظر إلى عدد المواليد.

أما تحديد النسل في زماننا، فمقصوده جعل منع النسل نهائيًا بعد عدد معين من الأولاد، وهذا لا يكون إلا بعد الزواج، بخلاف الكلام الفقهي القديم الذي كان أوسع.

وقد بنى الفقهاء المعاصرون حكمهم في تحديد النسل على أقوال الفقهاء المتقدمين في مسألة التعقيم والخصاء.

اختلفوا في حكم هذه المسألة على ثلاثة أقوال رئيسة، وهي كالتالي:

القول الأول: تحريم التعقيم والخصاء مطلقًا إلا في حالات الضرورة القاهرة، مثل مرض

---

(١) انظر: مجلة مجمع الفقه الإسلامي (العدد الخامس، المجلد الأول، ص٦٠٦) وأيضا: نظرات في الوراثة والجنين (ص٢٦١).

(٢) انظر: القاموس الطبي العربي (ص٥٥٤) وأيضا: أطفال تحت الطلب ومنع الحمل (ص١٤٧).

(٣) انظر: سياسة وسائل تحديد النسل (ص٥٥٩) وأيضا: أطفال تحت الطلب ومنع الحمل (ص١٥٠).



السرطـان أو الأمراضـ الخطيرة، والتي يقرر فيها الأطباء الثقـات أن إزالة الخصيتين أو الرحم أمر لا بد منه لإنقاذ الحياة، وهو قول الحنفية، والمالكية، والشافعية، والحنابلة.[1]

وقد حكاه اتفاقًا على التحريم منهم القرطبي وابن حجر العسقلاني: والقنوجي[2]

ومـن أمثلـة الضرورات التـي تبيح هـذا المحظور منهـا، إصابـة الرجل أو المـرأة بمرض السرطان، مما يستوجب استئصال الرحم أو الخصيتين.

أو الأمراض الوراثية الخطيرة التي يثبت الأطباء المختصون أنها تنتقل للجنين.

أو ارتفاع ضغط الدم الخطير الذي قد يؤدي إلى وفاة الأم أثناء الحمل[3]

القـول الثانـي: الجواز مطلقًا وهو وجه عند الحنابلة بجواز منـع الحمل الدائم، قياسًا على جواز شرب الكافور لقطع الشهوة.[4]

القول الثالث: جواز استعمال ما يمنع الحمل دائمًا لمن لا يجد مؤونة النكاح وهو قول الإمام البغوي والخطابي، حيث أجازا استعمال الأدوية لقطع القدرة على الإنجاب.[5]

أدلتهم:

استدل أصحاب القول الأول القائلين بالتحريم بما يلي:

١-قوله تعالـى: ﴿وَلَأُضِلَّنَّهُمْ وَلَأُمَنِّيَنَّهُمْ وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُبَتِّكُنَّ ءَاذَانَ ٱلْأَنْعَٰمِ وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ ٱللَّهِ﴾ (سورة النساء:١١٩).

وجـه الاستدلال: منع الحمـل نهائيًا يعد تغييرًا لخلق الله، وهو من فعل الشيطان الذي يؤدي إلـى الخسـران المبين. وقد قـال القرطبي رحمه الله أن خصاء بنـي آدم لا يجوز لأنه مثلة وتغيير لخلق الله[6].

٢ -عـن سعد بن أبـي وقاص رضي الله عنه قال: رد رسـول الله ﷺ على عثمان بن مظعون التبتل، ولو أذن له لأختصينا[7].

وجـه الاستـدلال: نهـى النبي ﷺ عـن التبتل (الانقطاع عـن النكاح)، لما فيـه من إقلال

(١) انظر مذهب الحنفية: تكملة البحر الرائق (٢٣٤/٧) وأيضا: معونة أولي النهى (١٠٥/٧) وانظر مذهب المالكية: الفواكه الدواني (٥٥٧/٢) وأيضا: مواهب الجليل شرح مختصر الخليل (٤٧٧/٣) وانظر مذهب الشافعية: حاشية الشربيني على الغرر البهية (٢٦١/٧) وأيضا: نهاية المحتاج (٢٤٠/٨) انظر مذهب الحنابلة: الدرر المنضدة (٢٢٢/٤) وأيضا: الإنصاف (٣٨٣/١).

(٢) انظر: الجامع لأحكام القرآن (٢٦٨/٣) وأيضا: فتح الباري (٩٢/٩-٩٧) وأيضا: فتح العلام (٨٧/٢).

(٣) انظر: سياسة وسائل تحديد النسل في الماضي والحاضر صفحه ٣٧٥.

(٤) انظر: كشاف القناع (٢١٨/١).

(٥) انظر: شرح السنة للبغوي، (٦/٩) فتح الباري لابن حجر، (٩٢/٩) معالم السنن للخطابي، (٤/٣).

(٦) انظر: تفسير القرطبي، ٥/٣٩١.

(٧) رواه البخاري، صحيح البخاري، ٩/٩٦، رقم الحديث ٥٠٧٣، كتاب النكاح، باب ما يكره من التبتل والخصاء.

النسـل، ففهم سعد رضي الله عنـه أن الخصاء محرم لأنه يؤدي إلى نفس النتيجة. ولو كان التبتل جائزًا لكان الخصاء جائزًا[1].

٣-عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما قال: شاب جاء إلى رسول الله ﷺ فقال: أتأذن لي في الخصاء؟ فقال: صم واستعن بالله من فضله[2].

وجـه الاستـدلال: لم يـأذن النبي ﷺ للشاب بالخصـاء، بل أمره بالصيـام والصبر حتى يرزقه الله من فضله، ولو كان الخصاء مباحًا لأذن له به.

أدلة القول الثاني القائلين بالجواز مطلقًا

- القياسـ علـى شرب الكافور[3]: استدلـوا بجواز شرب الكافور لقطـع الشهوة، فكما يجوز للزوج شرب الكافور لقتل شهوة الجماع، كذلك يجوز منع الحمل الدائم بالأدوية[4].

يمكن مناقشة هذا الدليل، هذا قياس مع الفارق، وشرب الكافور يقطع الشهوة مؤقتًا، بينما التعقيم الدائم يمنع الحمل إلى الأبد، فلا يستقيم القياس بينهما لاختلاف الأثر والمدة.

أدلة القول الثالث القائلين بالجواز عند عدم قدرة المؤونة.

١. عـن عبـد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: كنا مع رسـول الله ﷺ شبابًا لا نجد شيئًا، فقـال رسول الله ﷺ: «فإنه أفضـل للبصر وأحصن للفرج، ومن لم يستطع فعليه بالصوم فإنه له وجاء»[5]

٢. عـن عبد الله بن عمرو رضـي الله عنه قال: جاء رجل إلى رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله، ائذن لي فأختصي، فقال: «صم واستعن بالقيام»[6].

- وجـه الاستـدلال: أمر النبـي ﷺ من لا يجد مؤونة النـكاح بالصيام لأنـه يقطع الشهوة، فيقاس على ذلك كل دواء يقطع الشهوة أو القدرة على الإنجاب.[7]

- يمكـن مناقشة هـذا الاستدلال بـأن الصيام يقطع الشهـوة مؤقتًا، وأمـا استعمال الدواء للتعقيـم والخصـاء يمنـع الحمل نهائيًـا، فهناك فارق بيـن الحالتين. لذا بطـل القياس ولا يصح

(١) انظر عمدة القاري، ٢٠/٧٢؛ وأيضا: شرح الطيبي على مشكاة المصابيح، ٧/٢٥٧

(٢) رواه أحمد في مسنده، المجلد الثالث، الصفحة ٣٧٨، رقم الحديث ١٥٠٧٨ وقال الهيثمي في مجمع الزوائد (٤/٢٥٣): رواه أحمد عن رجل عن جابر، وبقية رجاله ثقات.

(٣) انظر: المعجم الوسيط (٢/ ٧٩٢) شجر من الفصيلة الغارية يتَّخذ مِنْهُ مَادَّة شفافة بلورية الشكل يمِيل لَوْنهَا إِلَى الْبيَاض رائحتها عطرية وطعمها مر وَهُوَ أَصْنَاف كَثِيرَة (ج) كوافير.

(٤) انظر: كشاف القناع، ١/٢١٨.

(٥) رواه البخاري في صحيحه، ٩/٩٠، رقم الحديث ٥٠٦٦.

(٦) رواه البغوي في شرح السنة، المجلد التاسع، الصفحة ٦؛ معالم السنن، المجلد الثالث، الصفحة ٤.

(٧) رواه البغوي في شرح السنة، المجلد التاسع، الصفحة ٦؛ معالم السنن، المجلد الثالث، الصفحة ٤.

القياس بينهما، لأن الحكم لا يتساوى بين مؤقت ودائم[1].

الترجيح

بعد عرض الأقوال الفقهية في مسألة التعقيم والخصاء، وأدلة كل قول مع مناقشتها، يترجح لـدي -والله أعلـم -القول الأول، وهو قول جمهور الفقهاء من الأئمـة الأربعة، القائلين بتحريم ما يمنع الحمل على وجه الدوام مطلقًا، سواء أكان للذكر أم للأنثى، قبل الزواج أو بعده، إلا في حالات الضرورة القاهرة التي يقررها أهل الاختصاص، كالأمراض الخطيرة أو الوراثية، أو ما يهدد حياة الأم.

ويرجح هذا القول لما يلي:

- قوة أدلته المستمدة من القرآن الكريم والسنة النبوية.
- صحة استدلاله وسلامة استنباطه.
- موافقتـه لمقاصـد الشريعة الإسلامية في حفظ النسل وصيانة خلق الله تعالى عن العبث والتغيير.

المطلب الثاني: حكم تحديد النسل في القرارات الفقهية المعاصرة.

مـع انتشـار الوسائل الحديثة لمنع الحمل نهائيًّا، والدوافـع المختلفة التي أثيرت في العصر الحاضر، اختلف الفقهاء المعاصرون في حكم هذه المسألة على قولين:

القـول الأول: جـواز تحديد النسـل مطلقًا ذهب إلى هذا القول، المفتـي العام في الأردن، حيث أفتى بإباحة تحديد النسل، وقرر أنه إذا أمرت به الحكومة وجب العمل به.[2]

وقد استدل لذلك بأدلة، منها:

١. قوله تعالى: ﴿وَلْيَسْتَعْفِفِ ٱلَّذِينَ لَا يَجِدُونَ نِكَاحًا حَتَّىٰ يُغْنِيَهُمُ ٱللَّهُ مِن فَضْلِهِۦ﴾ (سورة النور:٣٣).

وجـه الاستـدلال: أمر الله تعالى بالعفاف لمن لم يستطع النـكاح، مما يدل على جواز تأخير الـزواج لمـن يعجز عنـه، وتأخير الـزواج قد يؤدي إلـى تأخير النسـل أو حتى انقطاعـه إذا مات الشخص قبل أن يتزوج.

ونوقش: فلا يمكن التسليم بهذا الاستدلال، إذ أن الآية جاءت بعد قوله تعالى:
﴿وَأَنكِحُوا۟ ٱلْأَيَـٰمَىٰ مِنكُمْ وَٱلصَّـٰلِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَآئِكُمْ ۚ إِن يَكُونُوا۟ فُقَرَآءَ يُغْنِهِمُ ٱللَّهُ مِن فَضْلِهِۦ ۗ وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ﴾ (سورة النور: ٣٢).

---

(١) انظر: فتح الباري، (٩٢/٩)؛ وأيضا: فتح العلام لشرح بلوغ المرام (٨٧/٢).

(٢) انظر: مجموعة فتاوى ومقالات متنوعة، للشيخ ابن باز، المجلد الثالث، ص ٣٢٦، نشر عام ١٣٨٥هـ..



فأمر الله تعالى بالنكاح ورغّب فيه، ووعد المتزوج بالغنى إن كان فقيرًا ترغيبًا له في الإقدام علـى الزواج، وثقة بالله واعتمادًا عليه وعلى فضله وسعة جوده، مع العلم بحال عباده، ولذلك ختم الآية بقوله: ﴿والله واســع عليم﴾. ثم أمر من لا حيلة له في النكاح أن يستعفف حتى يغنيه الله من فضله.[1]

فأين في هذه الآية دليل على قطع النسل أو تحديده؟ بل هي دليل على الترغيب في النكاح لا على تحديد النسل.

٢. حديـث النبـي ﷺ: «يا معشــر الشباب، من استطــاع منكم الباءة فليتــزوج، فإنه أغض للبصر وأحصن للفرج، ومن لم يستطع فعليه بالصوم؛ فإنه له وجاء»[2]

وجـه الاستـدلال: رغَّب النبي ﷺ من لا يستطيع الزواج في الصــوم وتأخير الزواج، وتأخير الزواج يترتب عليه تأخير النسل وربما قطعه، مما يدل على جواز تنظيم النسل.

ونوقش: بأن الحديث دلّ على أن من عجز عن النكاح يُشرع له الاشتغال بالصوم؛ لأنه يضعف الشهوة، ويضيق مجاري الشيطان. فهو من أسباب العفة وغض البصر، وليس فيه دلالة على إباحة تحديـد النسل بحال، بل فيــه تأخير الزواج عند العجز إلى حين القدرة عليه مع السعي في تحقيق أسباب العفة، لا إلى قطع النسل أو منعه[3]

٣. الأحاديث الدالة على إباحة العزل: استدلوا كذلك بالأحاديث الواردة في جواز العزل عن الزوجة لمنع الحمل مؤقتًا.

ووجـه الاستـدلال أن العزل نـوع من تنظيم النسل، فـإذا جاز العزل المؤقـت جاز التحديد الدائم إذا دعت الحاجة إليه.

نوقشـ: فإنه بعيد عن الصواب أيضًا؛ لأن العزل إنمــا هو إخراج المني خارج الرحم حتى لا تحمل المرأة، وكان يُفعل عند الحاجة ككون المرأة مريضة أو مرضعة، ويخشى أن يضرها الحمل أو يضر طفلها، فيعزل الرجل عنها لهذا الغرض.

ولا يوجـد فــي العزل قطع للحمـل ولا تحديد للنسل، بـل هو مجرد تأخير لــه لغرض شرعي معتبر. وهذا لا محذور فيه في أصح أقوال العلماء، كما دلت عليه أحاديث العزل.[4]

القـول الثانـي: عدم جواز تحديـد النسل إلا لضرورة معتبرة شرعًـا ذهب جمهور الفقهاء

---

(١) انظر: إباحة تحديد النسل مخالفة للشريعة، مجلة هدي الإسلام، وزارة الأوقاف والشؤون والمقدسات الإسلامية، مقال لابن باز رحمه الله تعالى المجلد التاسع، العددان الثامن والتاسع، سنة ١٩٦٤م.

(٢) رواه البخاري، حديث رقم: ٥٠٦٦، ومسلم، حديث رقم: ١٤٠٠.

(٣) انظر: إباحة تحديد النسل مخالفة للشريعة، مجلة هدي الإسلام، وزارة الأوقاف والشؤون والمقدسات الإسلامية، مقال لابن باز رحمه الله تعالى، المجلد التاسع، العددان الثامن والتاسع، سنة ١٩٦٤م.

(٤) انظر: المصدر السابق.

المعاصريـن إلى عدم جـواز تحديد النسل مطلقًـا، إلا في حالات الضرورة التـي تُقَرُّ شرعًا. وقد أصدرت لذلك بعدة قرارات وفتاوى، من أبرزها:

أولًا: قـرار هيئة كبار العلماء بالمملكـة العربية السعودية: في الدورة الثامنة لهيئة كبار العلماء، المنعقدة في النصف الأول من شهر ربيع الآخر سنة ١٣٩٦هـ.، بحث المجلس موضوع منع الحمل وتحديد النسل بناءً على ما تقرر في الدورة السابعة.

بعـد الاطلاع على البحـث المعد من قبل اللجنة الدائمة للبحـوث العلمية والإفتاء، ومناقشة الأعضاء، صدر القرار التالي:

١. إن الشريعـة الإسلامية تحث على انتشار النسل وتكثيـره، وتعتبر النسل نعمة كبرى ومنة عظيمة من الله.

٢. أن تحديـد النسل أو منعه مصـادم للفطرة الإنسانية والشريعة الإسلامية، ويخدم أعداء الإسلام في محاولاتهم لاستعمار البلاد الإسلامية واستعباد أهلها.

٣. أن تحديـد النسل من أعمـال الجاهلية وهو إساءة ظن بالله تعالـى، واعتداء على الكيان الإسلامي الذي يقوم على كثرة النسل.

بنـاءً على ذلك لا يجوز تحديد النسل مطلقًا، ولا يجـوز منع الحمل خوفًا من الفقر، لأن الله هو الرزاق.

أمـا إذا كان الحمـل يُشكل خطـرًا محققًا على حياة المـرأة، كأن لا تلـد إلا بعملية جراحية خطيرة، فلا مانع من منع الحمل أو تأخيره في هذه الحالة للضرورة.[١]

ثانيًـا: قرار مجمع الفقه الإسلامي الدولـي: أصدر مجمع الفقه الإسلامي قراره في دورته الخامسـة المنعقدة في الكويت من ١–٦ جمـادى الأولى سنة ١٤٠٩هـ.، بعد الاطلاع على البحوث المقدمة والمناقشات، ونص القرار على:

١. لا يجوز إصدار قانون عام يحد من حرية الزوجين في الإنجاب.

٢. يحـرم استئصال القدرة على الإنجاب للرجل أو المرأة (ما يعرف بالإعقام أو التعقيم)، إلا إذا دعت إلى ذلك ضرورة معتبرة شرعًا وفق ضوابطها.[٢]

ثالثًـا: فتـوى لجنة الفتـوى بالأزهـر الشريف، في سنـة ١٣٧٢هـ.، أصـدرت لجنة الفتوى بالأزهر فتوى جاء فيها: أن استعمال دواء لمنع الحمل بشكل دائم (إلى الأبد) حرام.[٣]

---

(١) انظر: مجلة البحوث الإسلامية، المجلد الثاني، العدد الأول، ص ١٢٨.

(٢) انظر موقع مجمع الفقه الإسلامي تم الرجوع اليه بتاريخ ٢٦/٠٤/٢٥ https://iifa-aifi.org/ar/1746.html

(٣) انظر: الإسلام وتنظيم الأسرة، المجلد الثاني، ص ٥٧٠.وأيضا: تحديد النسل وتنظيمه: دراسة فقهية مقارنة، مجلة مركز البحوث والدراسات الإسلامية، جامعة القاهرة، علي بن سعد بن حليل، العدد ٣٨، سنة النشر ٢٠١٣م، ص ٤٥٦.

◇◇

رابعًا: قرار مؤتمر مجمع البحوث الإسلامية بالقاهرة في المؤتمر الثاني لمجمع البحوث الإسلامية، المنعقد سنة ١٣٨٥هـ. بالقاهرة، تقرر أن الإجهاض بقصد تحديد النسل، أو استعمال الوسائل المؤدية إلى العقم، لا يجوز شرعًا ممارسته سواء من الزوجين أو من غيرهما.[١]

خامسًا: بعض فتاوى العلماء الأفراد، من أبرزهم:

١. فتوى الشيخ صالح بن فوزان الفوزان حفظه الله: حيث قال الشيخ صالح الفوزان «تحديد النسل دسيسة خبيثة دسها علينا أعداء الإسلام، يريدون بذلك إضعاف المسلمين وتقليل عددهم. فتحديد النسل لا يجوز في الإسلام، وهو ممنوع لأنه يتنافى مع المقصد الشرعي بتكثير الأمة وتعمير الكون بطاقات البشر».[٢]

٢. فتوى الشيخ عبد العزيز بن باز رحمه الله حيث قال الشيخ ابن باز «لا يجوز تحديد النسل، بل ينبغي للرجل والمرأة الحرص على المزيد من الذرية، لقول النبي ﷺ: (تزوجوا الودود الولود، فإني مكاثر بكم الأمم يوم القيامة»[٣].

أدلة القول الثاني: القائلين بعدم جواز تحديد النسل:

استدلوا على تحريم تحديد النسل بما استدل به الفقهاء المتقدمين في مسألة التعقيم والخصاء، وقد ذُكرت هذه الأدلة سابقًا، فلا حاجة لإعادتها هنا منعًا للتكرار.

الترجيح:

وبعد عرض الأقوال وأدلتها ومناقشتها، يترجح لديَّ -والله أعلم- القول الثاني وهو قول جماهير الفقهاء من المتقدمين والمعاصرين، بعدم جواز تحديد النسل إلا لضرورة معتبرة شرعًا.

المطلب الثالث: المقارنة بين آراء المتقدمين والقرارات الفقهية.

عند مقارنة ما ذكره الفقهاء المتقدمون مع ما صدر من فتاوى وقرارات فقهية معاصرة في مسألة تحديد النسل، يمكن أن نستخلص عدداً من النقاط المشتركة التي اتفقوا عليها، ونقاط أخرى التي انفرد بها بعضهم، على النحو التالي:

أولًا: مواضع الاتفاق

١. **تحريم تحديد النسل:** اتفق فقهاء المتقدمين من الأئمة الأربعة وغيرهم، مع جمهور الفقهاء المعاصرين، على تحريم تحديد النسل منعًا مطلقًا.

٢. **جواز تحديد النسل عند الضرورة القهرية:** أجمعوا على جواز تحديد النسل في حالات

---

(١) انظر: الإسلام وتنظيم الأسرة، المجلد الثاني، ص ٥٧٠.

(٢) انظر: مجموع فتاوى الفوزان، المجلد الثاني، ص ٥٧٤.

(٣) انظر: مقالات وفتاوى الشيخ ابن باز، المجلد الثالث، ص ٣٢٦، نشر عام ١٣٨٥هـ..



الضرورة القهرية، مثل: الإصابة بأمراض خطيرة كمرض السرطان أو ارتفاع ضغط الدم الخطير الذي قد يؤدي إلى وفاة الأم أثناء الحمل، أو الأمراض الوراثية الخطيرة التي قد تنتقل إلى الجنين، أو غيرها من الضرورات المشابهة.

٣. **تعلق الحكم بالأفراد لا بالمجتمع:** اتفقوا على أن الحكم في هذه المسألة يتعلق بالأفراد بحسب أحوالهم الخاصة، ولا يجوز تعميمه على المجتمع بأكمله.

٤. **تحريم إلزام الدولة للأفراد بتحديد النسل:** أقروا أنه لا يجوز للدولة أو أي جهة أن تلزم الأفراد بتحديد النسل، وأن هذا الإلزام محرم شرعًا.

٥. **اشتراط الضرورة المعتبرة شرعًا:** اتفقوا على أن الضرورة التي تبيح تحديد النسل يجب أن تكون معتبرة شرعًا، ولا بد من الرجوع في تقديرها إلى أهل الخبرة والاختصاص، وإذا ثبتت الضرورة، جاز تحديد النسل حينئذ.

٦. **الإنجاب حق مشترك بين الزوجين:** اتفقوا على أن حق الإنجاب مشترك بين الزوجين، ولا يجوز لأحدهما أن يجبر الآخر على تحديد النسل دون رضاه.

٧. **تحريم التعقيم بقصد تحديد النسل:** أجمعوا على أن استعمال الأدوية أو العمليات الطبية التي تؤدي إلى التعقيم الكامل بقصد تحديد النسل محرم شرعًا.

٨. **خطورة سياسة تحديد النسل:** اتفقوا على أن تحديد النسل سياسة خبيثة تهدف إلى إضعاف المسلمين وتقليل عددهم وقوتهم.

٩. **سوء الظن بالله تعالى:** اتفقوا على أن تحديد النسل فيه سوء ظن بالله تعالى، حيث يقلل الاعتماد على الله في مسألة الرزق والثقة بأنه سبحانه هو الرازق لعباده.

١٠. **تحريم استئصال القدرة على الإنجاب:** اتفقوا على تحريم استئصال القدرة على الإنجاب للرجل أو المرأة إلا عند وجود ضرورة معتبرة شرعًا، مع الالتزام بالضوابط الشرعية.

ثانيًا: مواضع الانفراد

١. **استعمال الأدوية لمنع الحمل عند بعض الحنابلة:** انفرد بعض الحنابلة بجواز استعمال الأدوية لمنع الحمل، قياسًا على شرب الكافور لتخفيف الشهوة.

٢. **جواز الإخصاء للضرورة عند البغوي والخطابي:** انفرد الإمام البغوي والإمام الخطابي رحمهما الله إلى أنه إذا كان الإنسان لا يملك القدرة على تحمل أعباء الزواج جاز له استعمال الأدوية المؤدية إلى الإخصاء.

٣. **فتوى مفتي عام الأردن:** انفرد مفتي عام المملكة الأردنية الهاشمية بجواز تحديد النسل والعمل به إذا أمرت به الحكومة.

المبحث الثالث: الآثار المترتبة على المجتمع لتنظيم النسل وتحديده

المطلب الأول: الآثار الإيجابية.

فكـرة تنظيم النسل وتحديـده من القضايا التي لها بعض الآثار الإيجابية على صحة الأفراد واستقرار المجتمع، خصوصًا عند الحاجة أو الضرورة. ومن أبرز هذه الآثار الإيجابية ما يلي:

أولًا: تعزيـز صحة الأمهات: يساعد تنظيم النسل الأمهـات على أخذ فترة كافية بين الحمل والآخر لاستعادة صحتهن الجسدية والنفسية، مما يقلل من مضاعفات الحمل والولادة، ويزيد من فرص التعافي الكامل قبل الحمل التالي.(١)

ثانيًـا: تعزيز صحة الأبناء: يسهم تنظيم الفتـرات بين الأحمال في توفير بيئة صحية أفضل للرضاعة الطبيعية والاهتمام بالطفل، مما يؤدي إلى نمو الأطفال بشكل أقوى وصحي أكثر.(٢)

ثالثًـا: الحد مـن انتقال الأمراض الوراثية: في حـالات الأمراض الخطيرة مثـل السرطان أو الأمراض الوراثيـة، يساعد تحديد النسـل على حماية المجتمع من انتشـار الأمراض المزمنة والوراثية بين الأجيال.

رابعًـا: تحسين البنية الصحية للمجتمع: يساهم تنظيم النسل في وجود أجيال قوية صحيًا، حيـث تساعد الفترات الزمنية الكافية بين الأحمال على رفـع مستوى الصحة العامة للأطفال في المجتمع.

خامسًـا: تحقيق الاستقرار الاجتماعي والاقتصادي: يؤدي تنظيم النسل إلى تخفيف الأعباء الاقتصاديـة والصحيـة على الأسرة والمجتمع، مما يتيح فرصًا أفضـل للتربية والتعليم والصحة، ويؤثر إيجابيًا على استقرار الأسرة والمجتمع بشكل عام.(٣)

المطلب الثاني: الآثار السلبية.

تنظيـم النسل وتحديده له آثار سلبية كثيرة علـى الإيجابيات، سيتم عرض بعض هذه الآثار السلبية.

١. انخفاض النمو السكاني: تحديد النسل يؤدي إلـى انخفاض معدل المواليد، مما ينعكس سلبًـا على النمـو السكاني. هذا الانخفاض قد يـؤدي إلى نقص في القوى العاملـة، مما يؤثر على الإنتاجيـة الاقتصادية ويزيد من الأعباء على الفئـات العاملة لدعم الفئات غير العاملة، مثل كبار السن.

٢. اختـلال التوازن بين الجنسين: في بعض المجتمعات التـي تفضل جنسا معينا، قد يؤدي

---

(١) انظر: (الفقه الإسلامي وأدلته) للزحيلي (ج٧، ص ٤٦٧).

(٢) انظر: الموقع الشارقة، تم الرجوع اليه بتاريخ ٢٦/٠٤/٢٥ https://sharjah24.ae/ar/Articles/2024/10/14/NJ538

(٣) انظر: تحديد النسل بين فقه الإسلامي والقانون الصيني، لماشوا هو رسالة الماجستير جامعة مؤتة ص ١٠٧-١٠٩

تحديد النسل إلى اختلال في نسبة الذكور إلى الإناث. على سبيل المثال، في الصين، أدت سياسة الطفل الواحد إلى تفضيل الذكور، مما تسبب في اختلال التوازن بين الجنسين وظهور مشكلات اجتماعية مثل صعوبة الزواج للرجال.(١)

٣. زيادة حالات الإجهاض: عندما يفرض على الأسر عدد محدد من الأطفال، قد تلجأ بعض الأسر إلى الإجهاض في حال كان الجنين من جنس غير مرغوب فيه أو في حال تجاوز العدد المسموح به، مما يؤدي إلى زيادة حالات الإجهاض وما يترتب عليها من مشكلات صحية ونفسية.

٤. فقدان الدعم الأسري: في حال فقدان الطفل الوحيد نتيجة حادث أو مرض تجد الأسرة نفسها دون دعم أو سند، مما يسبب مشكلات نفسية واجتماعية للأبوين. كما أن قلة عدد الأبناء قد تؤدي إلى ضعف الروابط الأسرية وقلة التفاعل الاجتماعي داخل الأسرة.

٥. انتشار جرائم الاتجار بالأطفال: نقص عدد الأطفال في المجتمع قد يؤدي إلى زيادة الطلب على الأطفال، مما يشجع على جرائم الاتجار بالأطفال والاختطاف لتلبية هذا الطلب، كما حدث في بعض المجتمعات التي فرضت سياسات صارمة لتحديد النسل.(٢)

الخاتمة

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، فله الحمد أولًا وآخرًا، أشكره على ما أنعم عليّ به من توفيق لإتمام هذا البحث، وفي الختام، أقدم النتائج التي توصلت إليها من خلال دراسة هذا الموضوع على النحو التالي:

١. مفهوم تنظيم النسل وتحديده: عرفنا أن المقصود من تنظيم النسل، اتخاذ الإجراءات والوسائل التي تضبط أوقات الحمل، دون إلغاء الإنجاب بشكل كلي.

أما تحديد النسل، فيراد به منع الإنجاب نهائيًا، إما بعدد معين من الأولاد، أو بشكل مطلق.

٢. أسباب تنظيم النسل وتحديده على نوعين، الأسباب المعتبرة شرعًا: كالحالات الصحية التي تهدد حياة الأم أو الجنين، أو وجود خطر طبي مثبت.

الأسباب غير المعتبرة شرعًا: مثل الخوف من قلة الموارد، أو الحفاظ على جمال المرأة، أو التفرغ للعمل، وهذه لا يُعتد بها شرعًا.

٣. حكم تنظيم النسل أن جمهور الفقهاء المتقدمين والهيئات الفقهية المعاصرة أجازوا

---

(١) انظر: موقع المصري اليوم تم الرجوع اليه بتاريخ ٢٥/٠٤/٢٦(الأثر الأول والثاني) https://www.almasryalyoum.com/news/details/2288421

(٢) انظر: تحديد النسل والآثار المترتبة عليه: دراسة مقاصدية تطبيقية (الصين نموذجا) جامعة آل البيت الكلية: كلية الشريعة، الدولة: الأردن ص ٤١١٨ وأيضا: انظر موقع الجزيرة، https://www.aljazeera.net/opinions/٢٠٢٣/٢/٢٦/كيف-أضرت-سياسة-إنجاب-طفل-واحد-بالصين وأيضا انظر: صحيفة الاقتصادية، تم الرجوع اليه بتاريخ ٢٥/٠٤/٢٦ https://www.aljazeera.net/news/٢٠١٧/٧/٢٨/سياسة-الطفل-الواحد-بالصين-تبعات-وآثار (الثالث، والرابع، والخامس)



تنظيـم النسل عند الحاجة أو الضرورة، مع الإبقاء على أصل الإنجاب وعدم قطعه كليًا وهو القول الراجح والله أعلم بالصواب.

٤. مقارنـة آراء الفقهـاء المتقدميـن والمعاصريـن، تبيـن أن جمهور الفقهـاء المتقدمين والمعاصرين متفقون على جواز تنظيم النسل للحاجة، مع الحفاظ على مبدأ استمرار الإنجاب.

٥. حكم تحديد النسل، الراجح عند جمهور الفقهاء المتقدمين والمعاصرين تحريم تحديد النسل أو التعقيم إلا لضرورة قاهرة كالإصابة بالسرطان أو الأمراض الوراثية الخطيرة.

٦. مقارنة أراء الفقهاء في حكم تحديد النسل، يتفق جمهور الفقهاء المتقدمين والمعاصرين علـى تحريم تحديد النسل مطلقًـا، ولا يُستثنى من ذلك إلا الحالات التي ثبت فيها الضرر الشديد والضرورة القهرية.

٧. الآثار المترتبة على تنظيم النسل وتحديده: الآثار الإيجابية لتنظيم النسل قليلة ومحدودة، مثل تحسين صحة الأم أو تحسين الوضع الاقتصادي لبعض الأسر.

أمـا الآثار السلبية فهي أكثر وأخطر، مثـل انخفاض معدلات المواليد، وتأثيرها السلبي على قوة المجتمع واقتصاده وتركيبته السكانية..

التوصيات:

دعـوة الباحثيـن إلى إعـداد دراسات تفصيلية لبيـان الحالات الضرورية التـي تبيح تنظيم النسـل أو تحديـده، بحيث تكـون دراسة فقهية طبيـة مشتركة، تجمع بين الفهـم الشرعي والرأي الطبي.

فهرس المصادر والمراجع.

١. إباحة تهديد النسل لمخالفة الشريعة، ابن باز، مجلة هدي الإسلام، وزارة الأوقاف والشؤون والمقدسات الإسلامية، المجلد التاسع، العدد ٨-٩، ١٩٦٤م.

٢. أطفال تحت الطلب ومنع الحمل، محمد علي البار، الطبعة الثانية، ١٤١٣هـ./١٩٩٢م، دار القلم، دمشق.

٣. البحر الرائق شرح كنز الدقائق، ابن نجيم، دار المعرفة، بيروت.

٤. الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، علي بن سليمان المرداوي، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٥. تاج العروس من جواهر القاموس، محمد مرتضى الزبيدي، الطبعة الأولى، ١٩٩٤م، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٦. تحديد النسل بين الفقه الإسلامي والقانون الصيني، لماشواء هو، رسالة ماجستير، ٢٠٠٥م، جامعة مؤتة.

٧. تحديد النسل والآثار المترتبة عليه: دراسة مقارنة، الصين نموذجًا، جامعة آل البيت، الكليات الشهرية، ٢٠٠٧م، الأردن.

٨. تحديد النسل والتوعية الإسلامية، مناع بن خليل القطان، مجلة التوعية الإسلامية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، العدد الثالث، ١٩٨٣م.

٩. تحديد النسل وتنظيمه: دراسة فقهية مقارنة، علي بن سعد بن خليل، العدد ٣٨، ٢٠١٣م، مركز البحوث والدراسات الإسلامية، جامعة القاهرة.

١٠. الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، الطبعة الثانية، ١٩٩٥م، دار الكتب العلمية، بيروت.

١١. تنظيم الأسرة وتنظيم النسل، محمد أبو زهرة، الطبعة الأولى، ١٣٩٦هـ.، دار الفكر العربي.

١٢. تنظيم النسل دراسة فقهية، مجلة آداب النيلين، المجلد الثاني، العدد الأول، ٢٠١٠م، جامعة النيلين، الخرطوم.

١٣. تنظيم النسل في ضوء السنة النبوية: دراسة موضوعية ومعاصرة، حمودة محمد عاشور، مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية بنات دمنهور، العدد الأول، المجلد السابع، ٢٠١٦م.

١٤. تحفة المحتاج في شرح المنهاج، أحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيثمي، تحقيق: مجموعة من المحققين، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

١٥. القاموس الطبي العربي، مجمع اللغة العربية بدمشق، الطبعة الأولى، ١٩٨٣م، دار الفكر، دمشق.

١٦. القاموس المحيط، الفيروزآبادي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م، مؤسسة الرسالة، بيروت.

١٧. التعريفـات، علي بن محمد الجرجاني، الطبعة الأولـى، ١٤٠٥هـ./١٩٨٥م، دار الكتاب العربي، بيروت.

١٨. حاشية ابن عابدين (رد المحتار على الدر المختار)، محمد أمين بن عمر ابن عابدين، الطبعة الثانية، ١٤١٢ç/١٩٩٢م، دار الفكر، بيروت.

١٩. حاشيــة الرهوني على شرح الزرقانــي على مختصر خليل، أبو عبد الله محمد بن أحمد الرهوني، الطبعة الأولى، ١٤١٩ç/١٩٩٩م، دار الكتب العلمية، بيروت.

٢٠. حاشية الشربيني على الغرر البهية الطوال، الشربيني، ١٩٩٣م، دار الفكر، بيروت.

٢١. حاشيــة تحفــة المحتاج، شمس الديــن محمد الرملي، تحقيــق: مجموعة محققين، دار الفكر، بيروت.

٢٢. سياســة وسائل تحديد النسل في الماضي والحاضــر، محمد علي البار، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ./١٩٩١م، دار العصر الحديث، بيروت.

٢٣. شرح السنة، البغوي، ١٩٨٦م، دار الكتب العلمية، بيروت.

٢٤. شرح الطيبي على مشكاة المصابيح، الطيبي، ٢٠٠٠م، دار الفكر، بيروت.

٢٦. عمدة القاري، ابن حجر العسقلاني، ١٩٩٤م، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٢٧. فتاوى منار الإسلام، هيئة كبار العلماء بدولة الإمارات العربية المتحدة، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ./١٩٨٦م، دار الكتب الوطنية، العين، الإمارات.

٢٨. فتــح البــاري شرح صحيح البخاري، أحمد بن علي بــن حجر العسقلاني، تحقيق: محب الدين الخطيب، دار المعرفة، بيروت.

٢٩. فتــح العلام في شــرح بلوغ المرام، محي الدين بن عبد الرحمن النفراوي، ٢٠١٢م، دار الفكر، بيروت.

٣٠. فتــح علــي المالك بشــرح مختصر خليل، أحمد بــن غانم بن سالم النفــراوي المالكي، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ./١٩٩٧م، دار الفكر، بيروت.

٣١. الفقه الإسلامي وأدلته، محمد الزهيري، الطبعة الثانية، ٢٠٠٠م، دار الفكر، دمشق.

٣٢. الفواكه الدواني، شهاب الدين أحمد النفراوي، ١٩٩٢م، دار الكتب العلمية، بيروت.

٣٣. كشاف القناع، ابن قدامة المقدسي، ٢٠٠٢م، دار الفكر، بيروت.

٣٤. لسان العرب، ابن منظور، ٢٠٠٣م، دار صادر، بيروت.

٣٥. مجموع فتاوى الفوزان، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ./١٩٩٦م، دار الفضيلة، الرياض.



٣٦. مجموعة فتاوى ومقالات مترجمة للشيخ ابن باز، المجلد الثالث، ١٣٨٥هـ./١٩٦٥م، دار الأندلس، الرياض.

٣٧. مجلة البحوث الإسلامية، الرئاسة العامة للبحوث العلمية والإفتاء، المملكة العربية السعودية، تصدر دوريًا منذ ١٣٩٥هـ..

٣٨. مجلة مجمع الفقه الإسلامي، المجلد ١٢، العدد ١٣، ١٤٢٢هـ./٢٠٠١م، مجمع الفقه الإسلامي الدولي، جدة.

٤٠. مجلة نهج الإسلام، المجلد العاشر، العدد ٥٣، ١٤١٨هـ./١٩٩٧م، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت.

٤١. مجمع الزوائد، الهيثمي، ١٩٩٧م، دار الفكر، بيروت.

٤٢. معالم السنن، الخطابي، ١٩٩٣م، دار المعرفة، بيروت.

٤٣. معالم السنن (النسخة الحديثة)، الخطابي، ١٩٩٩م، دار الكتب العلمية، بيروت.

٤٤. المحلى بالآثار، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م، دار الكتب العلمية، بيروت.

٤٥. معجم الوسيط، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، الطبعة الرابعة، ٢٠١١م، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة.

٤٦. معونة أولي النهي شرح المنتهى، ابن النجار، ١٩٩٣م، دار الفكر، بيروت.

٤٧. المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، الطبعة الرابعة، ٢٠١١م، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة.

٤٨. مقاييس اللغة، ابن فارس، ١٩٩٩م، دار الفكر، بيروت.

٤٩. المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، يحيى بن شرف النووي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٥٠. مواهب الجليل شرح مختصر الخليل، محمد بن عبد الله ابن عبد البر، ١٩٩١م، دار الفكر، بيروت.

٥١. المهذب في فقه الإمام الشافعي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي، تحقيق: عبد الله محمد الجبري، الطبعة الأولى، ١٩٩٢م، دار المعرفة، بيروت.

٥٢. الموسوعة الفقهية الكويتية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية الكويتية، الطبعة الثانية، ٢٠١٢م، دار سلاسل، الكويت.

٥٣. نظرات في الوراثة والجنين والخلق والأخلاق، مصطفى السباعي، الطبعة الأولى، ١٩٩٠م، دار الوراق، دمشق.



٥٤. نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، الشربيني، ٢٠٠٢م، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٥٥. موقـف الشريعة الإسلامية من تنظيم النسل، زين يعقوب بن زبير، ١٩٩١م، دار الجبل، بيروت.





د. إبراهيم علي محمود التميمي
جامعة الزرقاء الخاصة – كلية الشريعة

Ibrahim ali Mahmud
Zarqa Private University - Faculty of Sharia
ibraheemtamimi63@gmail.com

د. نمر عصام أحمد جرادات
جامعة مؤتة/ كلية الأمير الحسن للعلوم الإسلامية

Nimer essam ahmad Jaradat
Mu'tah University / Prince Hassan College of Islamic Sciences
gmail.com@nimer.nrz

انفرادات الحسن بن زياد عن الإمام أبي حنيفة في باب القضاء، مقارنة بقانون الأحوال الشخصية الأردني

Al-Hasan ibn Ziyad's unique views on Imam Abu Hanifa's argument in the judiciary, compared to Jordanian personal status law.

DOI: https://doi.org/10.55625/joisr-7807

تاريخ الاستلام: ٢٠٢٥/١٠/٦ / تاريخ القبول: ٢٠٢٥/١٢/٢٦

الملخص

تدور فكرة البحث لبيان انفرادات الإمام الحسن بن زياد عن الإمام أبي حنيفة في باب القضاء، وهو من المجتهدين المنتسبين في المذهب الحنفي، ومقارنة هذه الانفرادات بقانون الأحوال الشخصية الأردني، وذلك باتباع المنهج الاستقرائي، والمنهج التحليلي، وقد بيّنا في هذا البحث سيرة هذا العالم الجليل ومكانته، ثم قمنا ببيان المسائل التي انفرد بها ، وتوصلت الدراسة إلى أن الحسن بن زياد له انفرادات في الرواية عن الإمام أبي حنيفة تعبر عن رأيه فيما اعتمده في الفقه الحنفي، وقد قمنا بجمع أبرز هذه المسائل في باب القضاء ومقارنتها بقانون الأحوال الشخصية الأردني.

الكلمات الدالة: الحسن بن زياد، باب القضاء، قانون الأحوال الشخصية الأردني.

Abstract

The idea of the research revolves around explaining the distinctions of Imam Hassan bin Ziyad on the authority of Imam Abu Hanifa in the chapter on the judiciary, and he is one of the mujtahids affiliated with the Hanafi school of thought, and to compare these distinctions with the Jordanian personal status law, by following the inductive approach and the analytical approach.

In this research, I explained the biography and status of this eminent scholar, then I explained the issues that were unique to him, and the study concluded that Al-Hasan ibn Ziyad had unique narrations on the authority of Imam Abu Hanifa that express his opinion regarding what he adopted in Hanafi jurisprudence, and I collected the most prominent of these issues in Chapter on the judiciary and its comparison with the Jordanian Personal Status Law.

Keywords: Al-Hassan bin Ziyad, Chapter on the Judiciary, Jordanian Personal Status Law.

المقدمة

الحمد لله الذي لولاه ما جرى قلم ولا تكلم لسان، والصلاة والسلام على سيدنا محمد أفصح الناس لسانًا وأوضحهم بياناً، ثم أما بعد: لقد مَنّ الله عزوجل على هذه الأمة، بمذاهب فقهية عظيمة رصينة من خلال أئمتها المجتهدين المطلقين، حيث كان لهم الدور الكبير في إبراز الفقه الإسلامي في أجل وأبها صوره ، ومن هؤلاء المجتهدين الإمام الحسن بن زياد عليه رحمة الله وهو من مجتهدي المذهب الحنفي، ولجلالة قدر هذا العالم ومكانته في المذهب، قمنا بدراسة لأبرز آرائه الفقهية التي انفرد في روايتها عن الإمام أبي حنيفة النعمان في باب القضاء، ومن ثم قمنا بمقارنتها بقانون الأحوال الشخصية الأردني.

أهمية الموضوع:

تتمثل أهمية الموضوع في أمور:

١. مكانة الحسن بن زياد في المذهب الحنفي وثناء العلماء عليه

٢. إن آراء الحسن بن زياد لم تفرد في بحوث مستقلة، فقمنا بمحاولة لإظهار آرائه في باب القضاء.

٣. تعلق الموضوع في القضاء ومقارنته بقانون الأحوال الشخصية الأردني.

إشكالية البحث:

تكمن إشكالية البحث في الإجابة على الأسئلة الآتية:

- من هو الحسن بن زياد، ومكانته في المذهب الحنفي.
- المسائل التي انفرد بروايتها عن الإمام أبي حنيفة، ومقارنتها بقانون الأحوال الشخصية الأردني.

أهداف الموضوع:

يهدف الموضوع إلى:

١. التعريف بالإمام الحسن بن زياد ومكانته العلمية.

٢. عرض انفراداته في باب القضاء.

٣. مقارنة آرائه بقانون الأحوال الشخصية الأردني.

منهج البحث:

يعتمد البحث على منهجين:

الأول: المنهج الاستقرائي: من خلال جمع آراء الحسن بن زياد في باب القضاء.

الثاني: المنهج التحليلي الوصفي: من خلال توصيف المادة التي تم استقراؤها حسب مقتضى البحث والمقارنة بين مفرداتها وقانون الأحوال الشخصية الأردني.

الدراسات السابقة:

ليس هناك -على حسب ما اطلعنا عليه- دراسة تختص بهذا الموضوع على وجه التحديد، وهناك دراسات تناولت ذلك في بعض الانفرادات للإمام الحسن بن زياد في باب العبادات، ومن هذه الدراسات.

١. مسائل الإمام أبي حنيفة برواية الحسن بن زياد جمعاً ودراسة في باب العبادات، شوكت كراسنيش، جامعة المدينة المنورة، ١٤١٣/٣/٧ بإشراف أ.د عبدالله بن فهد الشريف

٢. الحسن بن زياد وفقهه بين معاصريه، د عبد الستار حامد الدباغ، الجامعة الإسلامية، بغداد، دار الكتب العلمية بيروت لبنان.

وتختلف هذه الدراسة عن غيرها أنها اختصت في باب القضاء مقارنة بقانون الأحوال الشخصية الأردني.

خطة البحث:

قمنا بتقسيم هذه الدراسة إلى مبحثين:

المبحث الأول: التعريف بالإمام الحسن بن زياد، وذلك من خلال المطالب التالية:



المطلب الأول: سيرة الإمام الحسن بن زياد

المطلب الثاني: مكانة الإمام الحسن بن زياد العلمية وثناء العلماء عليه، وشيوخه، وتلاميذه:

المبحث الثاني: المسائل التي انفرد بها الحسن بن زياد عن الإمام أبي حنيفة في باب القضاء، ومقارنتها بقانون الأحوال الشخصية الأردني، وفيه المسائل التالية.

المطلب الأول: سن البلوغ

المطلب الثاني: النكاح المؤقت.

المطلب الثالث: تصديق المرأة في انقضاء العدة

المطلب الرابع: الظهار

المطلب الخامس: المفقود

المبحث الأول: التعريف بالإمام الحسن بن زياد

في هذا المبحث من الدراسة سأقوم ببيان سيرة علم من أعلام الفقه الحنفي الذين تلقوا الفقه عن الإمام أبي حنيفة، وذلك من خلال المطلبين التاليين:

المطلب الأول: سيرة الإمام الحسن بن زياد

المطلب الثاني: مكانة الإمام الحسن بن زياد العلمية وثناء العلماء عليه، وشيوخه، وتلاميذه:

المطلب الأول: سيرة الإمام الحسن بن زياد

أولاً: اسمه وكنيته: اتفقت كتب المصادر بأنه الْحَسَن بْن زِيَاد[(١)]، ولم تزد على ذلك شيء، أما كنيته فقد كان يكنى بأبي علي[(٢)].

ثانيًا: نسبته: ينسب ويقال (مولى النخع) مولى[(٣)] النخع[(٤)] وينسب أيضًا ويقال اللؤلؤي[(٥)]

ثالثًا: النشأة: ولد الإمام الحسن بن زياد في الكوفة ونزل ببغداد[(٦)]، فهو عراقي الأصل، وكان قد نشأ رحمه الله في أسرة فقيرة كمولى من موالي الأنصار، وكان الحسن بن زياد يلزم أبا حنيفة فقال أبوه: لي بنات وليس لنا غيره، فقال: أشر عليه بما ينفعه، فقال له وقد جاء، إن أباك قال كيت وكيت، الزم فإني لم أر فقيهًا قط فقيراً، وكان يجري عليه حتى استقل، وهذا مما يدل على أن أبا حنيفة رحمه الله كان ينفق على الحسن حتى استقل بنفسه وأخذ يعتمد على نفسه، وأنه من أسرة فقيرة ، وقد جعله والده عند الإمام أبي حنيفة ليتفقه في دين الله تعالى.[(٧)]

---

(١) وكيع، محمد بن خلف بن حيّان،(توفي ٣٠٦هـ/٩١٨م)، أخبار القضاة، صححه عبد العزيز مصطفى المراغي، الناشر: المكتبة التجارية الكبرى، مصر، (ط١)، ١٣٦٦ هـ - ١٩٤٧ م، عدد الأجزاء: ٣، ج٣، ص١٨٨. الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي (توفي ٤٧٦ه/ ١٠٨٣مـ)، طبقات الفقهاء، هذبهُ: محمد بن مكرم ابن منظور (ت ٧١١هـ)، تحقيق: إحسان عباس، الناشر: دار الرائد العربي، لبنان، (ط)١، ١٩٧٠م، ص١٣٦. الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد (ت ٧٤٨ هـ/ ١٣٤٨م)، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، تحقيق: علي البجاوي الناشر: دار المعرفة بيروت (ط١) ١٣٨٢ هـ - ١٩٦٣ م، عدد الأجزاء: ٤، ج١، ص٤٩١.

(٢) الخطيب البغداي، أبو بكر أحمد بن علي البغدادي(توفي٤٦٣هـ/ ١٠٧١م)، تاريخ مدينة السلام وأخبار محدثيها وذكر قطانها العلماء من غير أهلها وواردبها)، تحقيق، د بشار معروف، الناشر: دار الغرب الإسلامي - بيروت، (ط١)، ٢٠٠٢ م، عدد الأجزاء: ١٧ (١٦ والفهارس)، ج٢ ص٢٧٥.

(٣) والمَوْلى: المُعْتَقُ... الفارابي، أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري (توفي ٣٩٣ه/ ١٠٠٢م)، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، الناشر: دار العلم للملايين - بيروت،(ط٤) ١٩٨٧ م، ج٦، ٢٥٢٩.

(٤) نخع:النَّخَعُ: حَيٌّ من مَذْحج في جنوب اليمن، إسماعيل بن عبادة (توفي٣٨٥ هـ/٩٩٥م) ، المحيط في اللغة، ت: محمد حسن آل ياسين، الناشر: عالَم الكتب، بيروت، ط١، ١٤١٤ هـ - ١٩٩٤ م، ج١، ص١٢٧.

(٥) وهي نسبة إلى بيع اللؤلؤ بضم اللامين بينهما واو ساكنة وفى آخرها واو ثانية؛ نسبة إلى بيع اللؤلؤ.
ابن أبي الوفاء، أبو محمد عبد القادر بن محمد بن أبي الوفاء القرشي الحنفي (توفي ٧٧٥ ه/ ١٣٧٤مـ)، الجواهر المضية فى طبقات الحنفية، تحقيق: د عبد الفتاح محمد الحلو، الناشر: دار هجر ، القاهرة، ط٢، ١٤١٣ هـ - ١٩٩٣ م، ج٤، ص٣٠٦.

(٦) الخطيب البغداي، تاريخ مدينة السلام وأخبار محدثيها وذكر قطانها العلماء من غير أهلها وواردبها، ج٢ ص٢٧٥.

(٧) ينظر: الصيرمي، أبو عبد الله، الحسين بن علي الحنفي (ت ٤٣٦ ه/١٣٩٦مـ) أخبار أبي حنيفة وأصحابه، الناشر: عالم الكتب - بيروت،(ط٢) ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م، عدد الصفحات: ١٧٣، ص١٣٦.

رابعاً: الوفاة: اتفقت كتب التراجم والطبقات أن وفاته رحمه الله تعالى كان في سنة ٢٠٤هـ في الكوفة.[١]

وعلى هذا تكون حياة الإمام الحسن في نهاية زمن الخلافة الأموية، وبداية الخلافة العباسية التي ابتدأت عام ١٣٢هـ إلى حين وفاته.

المطلب الثاني: مكانته وثناء العلماء عليه، وشيوخه، وتلاميذه:

أولاً: مكانتـه وثنـاء العلمـاء عليـه: لقد بلغ الحسن بـن زياد رتبة المجتهـد المنتسب في المذهـب الحنفـي[٢]، فـكان ممن يقـدم ذكرهم في قواعـد الترجيح يقول ابـن قطلوبغا: «يقدم قـول أبـي يوسف، ثم قول محمد ثم قول زفر ثم قول الحسن بن زياد»[٣]، فهذا دليل على علو رتبته وشأنـه، ومن مكانته العالية توليته للقضاء: وكان قد تولى القضاء رحمه الله تعالى في عهد هارون الرشيـد، إلا أنه كان إذا جلس ليحكـم للقضاء ذهب عنه التوفيق حتى يسأل أصحابه عن الحكم، فـإذا قام من مجلس القضـاء عاد إليه التوفيق[٤]، حتى عزل من القضـاء، هكذا كانت له المكانة السامية في المذهب، ومن مكانته ثناء العلماء عليه ثناء كبيرًا ومن ذلك:

- قـال عنـه السمعاني[٥]: «كان الحسن بـن زياد عالمًا بروايات أبـى حنيفة، وكان حسن الخلق».[٦]
- قـال أحمـد بن عبد الحميد الحارثي[٧]: «ما رأيت أحسـن خلقًا من الحسن بن زياد ولا

(١) وكيع، أخبار القضاة، ج٣، ص١٨٨، الشيرازي، طبقات الفقهاء، ص١٣٦، الذهبي، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، ج١، ص٤٩١.

(٢) الثعالبي، حمد بن الحسن بن العربيّ بن محمد الثعالبي الجعفري الفاسي (توفي ١٣٧٦ه/ ١٩٥٦.)، الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، الناشر: دار الكتب العلمية -بيروت-لبنان،(ط١) ١٩٩٥م، عدد الأجزاء: ٢، ج١، ص٥١٥.

(٣) قاسم بن قطلوبغا المصري الحنفي (ت ٨٧٩ هـ/ ١٤٧٤م)، التصحيح والترجيح على مختصر القدوري، المؤلف: قاسم بن قطلوبغا المصري الحنفي (ت ٨٧٩ هـ)، ت: ضياء يونس، أصل التحقيق: رسالة ماجستير من المعهد العالي للدراسات الإسلامية بإشراف الشيخ خليل المَيْس ١٤٢٢ هـ، قدم له: خليل الميس، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، (ط١) ١٤٢٣ هـ – ٢٠٠٣ م، ص١٥٤.

(٤) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج٧، ص٣١٤.

(٥) ابن السمعاني، تاج الإسلام أبو سعد (٢) عبد الكريم بن أبي بكر محمد بن أبي المظفر المنصور بن محمد بن عبد الجبار بن أحمد بن محمد بن جعفر بن أحمد بن عبد الجبار بن الفضل ابن الربيع بن مسلم بن عبد الله بن عبد المجيد التميمي السمعاني المروزي الفقيه الشافعي الحافظ الملقب قوام الدين.

(٦) بدر الدين العيني، أبو محمد محمود بن أحمد الغيتابي الحنفي (توفي ٨٥٥ه/ ١٤٥١مـ)، مغاني الأخيار في شرح أسامي رجال معاني الآثار، تحقيق: محمد حسن محمد إسماعيل، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، (ط١) ٢٠٠٦ م، عدد الأجزاء: ٣، ج١، ص١٩٧.

(٧) ترجمه الذهبي في «السير» (ج ١٢ ص ٥٠٨) فقال رحمه الله: (الحارثي)، المحدث الصدوق أبو جعفر، أحمد بن عبد الحميد بن خالد الحارثي الكوفي، الوادعي، مُقْبلُ بنُ هَادي بن مُقْبل بن قَائدَةَ الهَمْدَاني (توفي١٤٢٢هـ./ ٢٠٠١مـ)، رجال الحاكم في المستدرك، مكتبة صنعاء الأثرية، (ط٢) ١٤٢٥ هـ – ٢٠٠٤ م، عدد الأجزاء: ٢، ج١، ص١٥٧.

أقرب مأخذًا ولا أسهل جانبًا[١]»، و قال: «وكان الحسن يكسو مماليكه مما يكسو نفسه»[٢]

• وذكره الموفق المكي في المناقب بقوله[٣]: «ومنهم اليقظ النبيه والفهم الفقيه والورع النزيه».

• وقال فيه يحيى بن آدم[٤]: «ما رأيت أفقه من الحسن بن زياد»[٥]

• وحكى نصير بن يحيى[٦]: «إن الحسن بن زياد كان قسَّم النهار على أقسام، وكان مجلس صدر النهار إذا رجع من صلاة الصبح، فيدرّس، فيخوضون في مسائل الفروع إلى قريب الزوال، ثم يدخل المنزل، فيقضي حوائجه إلى وقت الظهر، ثم يخرج للظهر، ويجلس للواقعات إلى العصر، ثم يصلّي العصر، ثم يجلس، فيناظرون بين يديه في الأصول، ثم يصلّي المغرب، ويدخل المنزل، ثم يخرج، فيتذاكرون المسائل المغلقة إلى العشاء، فإذا صلّى العشاء، جلس لمسائل الدور، والوصايا إلى ثلث الليل، وكان لا يفتر عن النظر في العلم. وكان له جارية إذا اشتغل بالطعام أو بالوضوء أو بغير ذلك تقرأ عليه المسائل، حتى يفرغ من حاجته، ونصير بن يحيى الذي حكى ذلك هو ممن أدرك الحسن بن زياد»[٧].

• وقال عنه أيضاً نصير بن يحيى: «سأل رجل خلف بن أيوب عن مسألة، فقال: لا أدري، فقال: دلّني على من يعرف، قال: الحسن بن زياد بـ «الكوفة»، قال: إنه بعيد، قال خلف: من همّه الدين فـ «الكوفة» إليه قريبة. وقال نصير بن يحيى: قلت لخلف: من الحجّة اليوم؟ قال: الحسن بن زياد، فأعاد السؤال ثلاثًا، فقال: الحسن هو حجّة»[٨].

ومن أخباره في أمانته في الفتوى فقد ذكر الصيرمي: «أن الحسن بن زياد أستفتي في

---

(١) بدر الدين العيني، مغاني الأخيار في شرح أسامي رجال معاني الآثار، ج١، ص١٩٧.

(٢) الصيمري، أخبار أبي حنيفة وأصحابه، ص١٣٥.

(٣) الموفق المكي وابن البزاز الكردري، مناقب الإمام الأعظم، ج٢، ص١٣٢.

(٤) يحيى بن آدم بن سليمان، أبو زكريا الكوفي المخزومي، مولاهم.، حدث عن: مسعر، والثوري، وإسرائيل، ومالك بن مغول، والحسن بن صالح، وزُهير بن معاوية، وإبراهيم بن سعد، وأبي بكر بن عَيَّاش، وعبد الله بن المبارك.، روى عنه: أحمد بن حنبل، ويحيى بن معين، وإسحاق بن راهويه، وأبو بكر بن أبي شيبة، وأبو كريب محمد بن العلاء، وأحمد بن محمد بن يحيى بن سعيد القَطَّان، والحسن بن علي بن عَفَّان العامري، وغيرهم.، قال الخطيب: أنا أبو بكر أحمد بن محمد بن محمد الأشناني، قال: سمعت أبا الحسن الطرائفي يقول: سمعت عثمان بن سعيد الدارمي يقول: قلت ليحيى بن معين: فيحيى بن آدم ما حاله في سفيان؟ فقال: ثقة... أبو يعلي البغدادي، عبد الله بن علي ابن الفرّاء، أبو القاسم بن أبي الفرج أبي يَعْلَى البغدادي، الحنبلي (توفي ٥٨٠هـ/١٤٤٧م)، تجريد الأسماء والكنى المذكورة في كتاب المتفق والمفترق للخطيب، دراسة: د. شادي بن محمد بن سالم ، الناشر: مركز النعمان للبحوث والدراسات الإسلامية وتحقيق التراث والترجمة، اليمن، (ط١) ١٤٣٢ هـ - ٢٠١١ م، ج٢، ص٢٩٨.

(٥) الصيمري، أخبار أبي حنيفة وأصحابه، ص ١٣٥.

(٦) الشيخ الفاضل نُصَير بن يحيى البلخي ×، ذكره الحافظ عبد القادر القرشي في «الجواهر»، وقال: اجتمع بأحمد بن حنبل، وبحث معه.، روى عنه محمد بن محمد بن سلّام.... الكملائي، البدور المضية، ج١٣، ص٧٢.

(٧) الكملائي، البدور المضية في تراجم الحنفية، ج٦، ص١٣٥.

(٨) الكملائي، البدور المضية في تراجم الحنفية، ج٦، ص١٣٥.

مسألـة فأخطأ، فلم يعرف الذي أفتاه فاكترى مناديًـا، فنادى إن الحسن بن زياد استفتي يوم كذا وكذا في مسألة فأخطأ، فمن كان أفتاه الحسن بن زياد بشيء فليرجع إليه قال فمكث أيامًا لا يفتي حتى وجد صاحب الفتوى فأعلمه أنه أخطأ وأن الصواب كذا وكذا[1].

ثانيًـا: شيـوخ الإمام الحسن بن زياد[2]: أثبتت كتب المصادر أن الحسن بن زياد تتلمذ على يد كبار رجال المذهب الحنفي ابتداءً بالإمام أبي حنيفة، ثم زفر حتى توفي سنة ١٥٨هـ، ثم حلقة أبي يوسف، وداوود بن نصير، ووكيع ابن الجراح، قال ابن سماعة قال سمعت الحسن ين زياد قال كتبت عن ابن جريج اثني عشر ألف حديث كلها يحتاج إليها الفقهاء[3].

ثالثـاً: تلاميـذه: وبعد أن بلغ المرتبة العالية في الفقـه كان للإمام الحسن بن زياد تلاميذ ينقلـون آراءه وفقهـه، ومـن أبرزهم: محمد بن شجـاع الثلجي، ويقال: ابن الثلجـي، أبو عبد الله، البغـدادي، الحنفي، من أصحاب الحسن بـن زياد، فقيه أهل العراق في وقته، والمقدم في الفقه، والحديث، وقراءة القرآن. روى عن يحيى بن آدم، ووكيع، وابن عُليَّة، وقرأ على اليزيدي. له ميل إلى مذهب المعتزلة. من تصانيفه: «المناسك»، و«تصحيح الآثار»، و«النوادر»، و«كتاب المضاربة».[4]

• شعيـب: شُعَيْـب بن أيـوب بن زُرَيق بن مَعْبَد بن شيطـا الصَّريفينيُّ، أبو بكر، من أهل واسـط، سكـن صريفين بلـدة بالقُرْبِ من بغداد وقـال فيه أبو بكر الخطيـب: حدثني عبد الله بن أبـي الفتح عن أبي الحسـن الدارقطني قال: شعيب بن أيوب ثقة، مات بواسط، سنة إحدى وستين ومئتين.

• نصيـر بـن يحيى، الشيخ الفاضل، ذكره الحافظ عبـد القادر القرشي في «الجواهر»، وقال: اجتمع بأحمد بن حنبل، وبحث معه، روى عنه محمد بن محمد بن سلّام.[5]

• محمـد بـن سماعـة: حدث عن الليث بن سعد وأبي يوسـف ومحمد وأخذ الفقه عنهما وعـن الحسـن بن زياد وكتـب النوادر عن أبـي يوسف ومحمد وُلـد سنة ثلاثين ومائـة ومات سنة ثلاث وثلاثين ومائتين بلغ هذا السن وهو يركب الخيل ويقتص الأبكار ويصلي كل يوم مائتي ركعة ووُلـي القضاء للمأمون ببغداد بعـد موت يوسف ابن الإمام أبى يوسف سنـة اثنتين وتسعين ومائة فلما ضعف بصره استعفى ولما مات قال يحيى بن معين مات ريحانة العلم من أهل الرأي.[6]

---

(١) الصيمري، أخبار أبي حنيفة، ص١٣٥.

(٢) الكملائي، البدور المضيئة، ج٦، ص ١٣٥.

(٣) الصيمري، أخبار أبي حنيفة، ص١٣٥. الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (توفي ٧٤٨هـ/١٣٤٧مـ)، سير أعلام النبلاء ، تحقيق: حسين أسد (جـ ١، ٦)، شعيب الأرناؤوط (جـ ٢، ٥، ١٩، ٢٠)، ج٩، ص٥٤٥.

(٤) ينظر: الجواهر المضية: ج٢، ص٦٠، الفوائد البهية: ص ١٧١، شذرات الذهب: ج٢، ص١٥١.

(٥) الكملائي، البدور المضية، ج١٣، ص٧٢.

(٦) اللكنوي، أبو الحسنات محمد عبد الحي اللكنوي (توفي ١٣٠٤ هـ/ ١٨٨٦م)، الفوائد البهية في تراجم الحنفية، وبهامشه: «التعليقات السنية على الفوائد البهية» للمؤلف نفسه، عُني بتصحيحه وتعليق بعض الزوائد عليه: محمد بدر الدين [الحلبي] أبو فراس النعساني [ت ١٣٦٢ هـ، ومَيّز ما زاده في التعليق بحصره بين (هلالين) مُصدّرًا بـ «قلت»، وانظر التنبيه الآتي]،

• إسماعيل بن حماد: ابن الإمام أبي حنيفة، تفقه على أبيه وعلى الحسن بن زياد، ولم يـدرك جده وولي القضاء بالجانب الشرقي ببغداد وقضـاء البصرة والرقة وكان بصيراً بالقضاء عارفًـا بالأحـكام والوقائع والنوازل صالحاً دينـاً عابداً زاهداً صنف الجامع فـي الفقه والرد على القدرية وكتاب الإرجاء وعن الحلواني إسماعيل نافلة أبي حنيفة كان يختلف إلى أبي يوسف يتفقه عليـه. ثم صار بحال يعرض عليه ومات شابًا، (قال الجامع) ذكر القاري أنه مات شابًا سنة اثنتي عشرة ومائتين ولو عاش حتى صار شيخاً كان له منزلة بين الناس[(١)].

ولقـد كانت له كتب عديدة أبرزها : كتـاب المجرّد ، وكتاب أدب القاضي، وكتاب الخصال، وكتاب معاني الإيمان، وكتاب النفقات، وكتاب الخراج، وكتاب الوصايا[(٢)].

المبحث الثاني:

المسائـل التي قال بهـا الحسن بن زياد في باب القضاء مقارنة بقانون الأحوال الشخصية الأردني.

فـي هـذا المبحث من الدراسة سنقـوم بعرض أبرز المسائل التي انفـرد بها الإمام الحسن بـن زيـاد عن الإمام أبي حنيفة في بـاب القضاء ثم سنقوم بمقارنتها بقانـون الأحوال الشخصية الأردني.

المطلب الأول: سن البلوغ:

الفرع الأول: معنى سن البلوغ لغةً واصطلاحاً:

أولاً: البلـوغ لغـةً: من بلغ: البـاء واللام والغين أصل واحد وهو الوصـول إلى الشيء، تقول بلغت المكان، إذا وصلت إليه»[(٣)]، وبلغ الغلام أدرك[(٤)]

ثانيـاً: سن البلوغ اصطلاحاً: انتهاء حـد الصغر في الإنسان ليحكم عليه الشارع بالتكاليف

طُبِع: بمطبعة السعادة بجوار محافظة مصر، لصاحبها محمد إسماعيل، الطبعة: الأولى ١٣٢٤ هـ، على نفقة أحمد ناجي الجِمالي ومحمد أمين الخانجي الكتبي وأخيه، ص١٧٠.

(١) اللكنوي، الفوائد البهية في تراجم الحنفية، ص٤٦.

(٢) ابن السباعي، علي بن أنجب بن عثمان (توفي ٦٧٤ھ/١٢٧٥مـ)، الدر الثمين في أسماء المصنفين، ت: أحمد شوقي بنبين – محمد سعيد حنشي، الناشر: دار الغرب الإسلامي، تونس، ط١، ١٤٣٠ هـ – ٢٠٠٩م، ص٣٥٠، ينظر/ ابن قطلوبغا، أبو الفداء زين الدين قاسم بن قُطْلُوبُغا السودوني [الحنفي] (توفي ٨٧٩ھ/١٤٧٥مـ) تاج التراجم، حققه وقدم له: محمد خير رمضان يوسف، الناشر: دار القلم – دمشق، (ط١)، ١٤١٣ هـ–١٩٩٢ م، عدد الصفحات: ٣٦٧، ص١٥٠. ينظر، الكملائي، البدور المضيئة، ج٦، ص١٤١.

(٣) الرازي، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، (ت ٣٩٥هـ)، ت ، عبد السلام محمد هارون،: دار الفكر، عام النشر: ١٣٩٩هـ – ١٩٧٩م،. مقاييس اللغة» ج١، ص٣٠١.

(٤) الرازي، زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي الرازي (ت ٦٦٦هـ)، مختار الصحاح ت: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية – الدار النموذجية، بيروت – صيدا، ط٥، ١٤٢٠هـ / ١٩٩٩م، ص٣٩.

الشرعية»[١]

وجاء في «معجم لغة الفقهاء»[٢] سن البلوغ: هي العمر التي يحكم فيها على الشخص بالبلوغ سواء احتلم أم لم يحتلم، وقد اختلف في تقديرها»

ثالثاً: صورة المسألة: ما المدة التي يبلغ فيها الشخص؟

الفرع الثاني: رواية الحسن بن زياد عن أبي حنيفة، ورأي قانون الأحوال الشخصية الأردني.

أولاً: رواية الحسن بن زياد:

روى الْحسـن بن زِيَـاد عَن أبي حنيفَة فِي الْغُـلَام أنه إذا بلغ الصبي ثَمَانِـي عشرَة سنة.[٣] والفقهاء اذا تكلموا في السنة فإنهم يعنون الهجري قطعًا، لأنهم لا يتعاملون بالسنة الميلادية.

واستدل بالآتي:

١. قَوْلِهِ تَعَالَى ﴿وَلا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّى يَبْلُغَ أَشُدَّهُ﴾ [الإسراء: ٣٤]»

وجه الاستدلال: قول ابن عباس رضي الله عنهما: ما بين ثماني عشرة إلى ثلاثين سنة، وهو قول سعيد بن جبير، ومقاتل»[٤].

٢: العادة أن سن البلوغ لا يتأخر فيهما عن هذه المدة، وله قوله تعالى: ﴿حَتَّى يَبْلُغَ أَشُدَّهُ﴾ (الأنعام:١٥٢)، وأشد الصبي ثماني عشرة سنة، هكذا قاله ابن عباس، وهذا أقل ما قيل فيه فيبنى الحكم عليه للتيقن به، غير أن الإناث نشوؤهن وإدراكهن أسرع فنقصنا في حقهن سنة لاشتمالها على الفصول الأربعة التي يوافق واحد منها المزاج[٥].

وبناء على ما تقدم فيكون رأي الإمام الحسن بن زياد، أن سن البلوغ ثماني عشرة سنة

---

(١) البركتي، محمد عميم الإحسان المجددي التعريفات الفقهية، دار الكتب العلمية (إعادة صف للطبعة القديمة في باكستان ١٤٠٧هـ - ١٩٨٦م)، ط١، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م، ص٤٦.

(٢) قلعجي، محمد رواس - حامد قنيبي، معجم لغة الفقهاء، دار النفائس، (ط٢)، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ ص٢٥٠.

(٣) الطحاوي، أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة بن عبد الملك (المتوفى: ٣٢١ه/٩٣٣مـ)، مختصر اختلاف العلماء، تحقيق: د. عبد الله نذير أحمد،: دار البشائر الإسلامية – بيروت، ط٢، ١٤١٧، عدد الأجزاء: ٥، ج٢، ص٥. المرغيناني، علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الفرغاني (توفي: ٥٩٣هـ/ ١١٩٦م)، الهداية في شرح بداية المبتدي، تحقيق: طلال يوسف: دار إحياء التراث العربي - بيروت - لبنان، عدد الأجزاء: ٤، ج٣، ص٢٨١.

(٤) ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (توفي ٥٩٧هـ/ ١٢٠٠م)، زاد المسير في علم التفسير تحقيق: عبد الرزاق المهدي،: دار الكتاب العربي - بيروت، (ط١) - ١٤٢٢ هـ، ج٢، ص ٩٢.

(٥) المرغيناني، الهداية في شرح بداية المبتدي، ج٣، ص٢٨١. الزيلعي، جمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف بن محمد الزيلعي (توفي ٧٦٢هـ/١٣٦٠م)، نصب الراية لأحاديث الهداية مع حاشيته بغية الألمعي في تخريج الزيلعي، قدم للكتاب: محمد يوسف البَنُوري، صححه ووضع الحاشية: عبد العزيز الديوبندي الفنجاني، إلى كتاب الحج، ثم أكملها محمد يوسف الكاملفوري، ت: محمد عوامة،: مؤسسة الريان للطباعة والنشر - بيروت -لبنان/ دار القبلة للثقافة الإسلامية- جدة - السعودية، (ط١) ١٤١٨هـ/١٩٩٧م، عدد الأجزاء:٤، ج٤، ص١٦٦.

للذكور، وسبعة عشر سنة للإناث، إلا أن معتمد المذهب خمس عشرة سنة(١).

ثانيًا: رأي قانون الأحوال الشخصية الأردني: جاء في المادة (٢٠٣) في الفقرة ب

ب. وسن الرشد هي ثماني عشرة سنة شمسية كاملة.

فيظهر الخلاف هنا بين رواية الإمام الحسن بن زياد أن سن البلوغ ثماني عشرة سنة هجرية، وفي القانون الأردني ثماني عشرة سنة ميلادي، ويظهر هذا الخلاف أن الدولة نفسها لا تتعامل مع السنة الهجرية، ولم يفرق القانون بين الذكر والأنثى في سن البلوغ.

المطلب الثاني: النكاح المؤقت:

الفرع الأول: تعريف النكاح المؤقت لغة واصطلاحاً:

أولاً: النِّكَاحُ المؤقت لغة:

- النكاح: التَّزَوُّجُ، مِنْ بَابِ ضَرَبَ وَالنِّكَاحُ الْمُجَامَعَةُ.(٢)
- المؤقت لغةً: من الفعل و ق ت، وَتَقُولُ: (وَقَتَهُ) بِالتَّخْفِيفِ مِنْ بَابِ وَعَدَ فَهُوَ (مَوْقُوتٌ) إِذَا بَيَّنَ لَهُ وَقْتًا، وَالتَّوْقِيتُ تَحْدِيدُ الْأَوْقَاتِ يُقَالُ: (وَقَّتَهُ) لِيَوْمِ كَذَا تَوْقِيتًا مِثْلُ أَجَّلَهُ.(٣)

ثانياً: النكاح المؤقت اصطلاحاً: أن يتزوج امرأة عشرة أيام مثلاً.(٤)

وعليه فيصبح النكاح عقداً إلى مدة معلومة يحدده كلٌ من الزوجين، أو يحدده أحدهما.

الفرع الثاني: رأي الإمام الحسن بن زياد، وقانون الأحوال الشخصية الأردني

أولاً: رأي الإمام الحسن بن زياد: إنه إذا ذكرا من الوقت ما يعلم أنهما لا يعيشان أكثر من ذلك كمائة سنة أو أكثر يكون النكاح صحيحاً.(٥)

---

(١) الزبيدي، أبو بكر بن علي بن محمد الحدادي (المتوفى ٨٠٠هـ/١٣٩٧م)، الجوهرة النيرة، المطبعة الخيرية، ١٣٢٢هـ، ج١، ص٢٤٥. ابن الهمام، فتح القدير، ج٩، ص٢٧٠. المولى خسرو، درر الحكام، ج٢، ص٢٧٥.

(٢) النسفي، عمر بن محمد، طلبة الطلبة، (توفي ٥٣٧هـ/١١٤٢) تحقيق:خليل الميس، دار القلم، بيروت، (ط١)، ١٩٨٦م، ج١، ص ٨٣.

(٣) ينظر: الرازي، أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج٢، ص٣٤٣.

(٤) الميداني، عبد الغني بن طالب بن حمادة بن إبراهيم، (توفي ١٢٩٨/ ١٨٨٠م) اللباب في شرح الكتاب، تحقيق، محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العلمية، بيروت – لبنان، ج٣، ص٢٠، ينظر: الكاساني، علاء الدين، أبو بكر بن مسعود، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، (توفي ٥٨٧هـ/٦٧٧م) (ط١)، مطبعة شركة المطبوعات العلمية بمصر- ١٣٢٨ هـ ج٢، ص٢٧٣.

(٥) السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل، (توفي ٤٨٣هـ/٦٢٧م) المبسوط، ط: السعادة، مصر، ج٥، ص١٥٣. عبد العزيز بن أحمد بن محمد، (المتوفى: ٧٣٠هـ/١٣٢٩م)، كشف الأسرار، دار الكتاب الإسلامي، الطبعة: بدون طبعة وبدون تاريخ، ج٢، ص ٣٦، البابرتي، محمد بن محمد بن محمود، (توفي ٧٨٦هـ/١٣٨٤) العناية شرح الهداية – بهامش فتح القدير ط الحلبي ج٣، ص٢٥٠، بدر الدين العيني البناية شرح الهداية ج٥، ص٦٥.

ثالثاً: أدلة الحسن بن زياد:

واستدلوا بالآتي:

١. التَّأْبِيدَ مِنْ شَرْطِ النِّكَاحِ فَالتَّوْقِيتُ يُبْطِلُهُ طَالَتْ الْمُدَّةُ أَوْ قَصُرَتْ.[١]

٢. لأَنَّ التَّزَوُّجَ لِمَا وُضِعَ لَهُ وَهُوَ إثْبَاتُ مِلْكِ الْبُضْعِ عَلَى الْمَرْأَةِ وَلَكِنَّهُ يَحْتَمِلُ الْمُتْعَةَ؛ لأَنَّ النِّكَاحَ فِي الْحَقِيقَةِ لِمِلْكِ التَّمَتُّعِ بِهَا وَالازْدِوَاجِ مَعَهَا كَمَا ذَكَرْنَا فَحُكْمٌ فِي الْمُتْعَةِ أَيْ فِي إفَادَةِ مَعْنَى الْمُتْعَةِ لاَ يَحْتَمِلُهُ النِّكَاحُ أَيْ لاَ يَحْتَمِلُ التَّوْقِيتَ الَّذِي هُوَ مَفْهُومٌ مِنْ إلَى شَهْرٍ».[٢]

٣. إن هـذا تأكيـد معنـى التأبيد، فـإن النكاح يعقد للعمـر[٣]، بخلاف مـا إذا ذكرا مدة قد يعيشـان أكثر مـن تلك المدة[٤]، فهـو بذلك يجوز النـكاح المؤقت إذا كانا لا يعيشـان للمدة التي ذكراها عادةً.

وهنا يكون الإمام الحسن بن زياد خالف الرأي المعتمد في المذهب الحنفي حيث أن معتمد المذهب أنه كالمتعة.[٥]

رابعاً: رأي قانون الأحوال الشخصية الأردني:

جاء في المادة (٣١): الحالات التالية يكون عقد الزواج فيها فاسداً:

و. زواج المتعة، والزواج المؤقت.

وعلى هذا أخذ القانون بقول جماهير العلماء فاعتبر العقد فاسداّ كما هو الحال في المادة ٣١.

وبنــاءً على ما سبــق في هذه المسألة يكون الإمام الحسن بن زيـاد انفرد بالرأي عن معتمد المذهب وخالف أيضاً رأي القانون الذي أخذ بمعتمد المذهب الحنفي.

المطلب الثالث: تصديق المرأة في انقضاء العدة

الفرع الأول: صورة المسألة:

ما المدة التي تصدق فيها المرأة في انقضاء عدتها عند النزاع؟

الفرع الثاني: رأي الحسن بن زياد وقانون الأحوال الشخصية الأردني

أولاً: رأي الحسـن بـن زياد: قــال: «يجعلها حائضًا عشرة أيام، وطاهـرًا خمسة عشر يومًا،

---

(١) المراجع السابقة.

(٢) المراجع السابقة.

(٣) الزيلعي، عثمان بن علي بن محجن البارعي (توفي٧٤٣ هـ/١٣٤٢م)، تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشِّلْبي، المطبعة الكبرى الأميرية – بولاق، القاهرة، (ط١) ١٣١٣ هـ، ج٢، ص١٢٨.

(٤) السرخسي، المبسوط، ج٥، ص١٥٣.. البخاري، عبد العزيز بن أحمد بن محمد، علاء الدين البخاري الحنفي (توفي ٧٣٠هـ/١٣٢٩م)، كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، الناشر: دار الكتاب الإسلامي،(الطبعة: بدون طبعة وبدون تاريخ، ج٢، ص٣٦.

(٥) المراجع السابقة.

وحائضًا عشرة أيام، وطاهرًا خمسة عشر يومًا، وحائضًا عشرة أيام».[١]

وهنـا جعلها كأنهـا حاضت عقيب الطلاق، فجعل حيضها عشـرة، وطهرها بعد ذلك خمسة عشـر يومًـا؛ لأنه لا نهاية لأكثـره،[٢] وهنا جعل كأن الطلاق كان في آخـر الطهر تحرزاً عن تطويل العدة عليها، وطهرها خمسة عشر وحيضها عشرة.

أدلة الحسن بن زياد:

• لأنـه وجـب تقدير الطهر بأقل الطهر نظراً للمرأة ووجب تقدير الحيض بأكثر الحيض نظـراً للـزوج، فتنقضي عدتها بطهريـن كل طهر خمسة عشـر ، وثلاث حيضـ كل حيض عشرة، فجملة ذلك ستون يوماً،[٣] وَعَلَى تَخْرِيجِ الْحَسَنِ بن زياد يُجْعَلُ كَأَنَّهُ طَلَّقَهَا فِي آخر الطُّهْرِ احْتِرَازًا عَـنْ تَطْوِيـلِ الْعِدَّة، فَيُجْعَلُ حَيْضُهَا عَشَرَةَ أَيَّـام وَطُهْرُهَا خَمْسَةَ عَشَرَ يَوْمًا؛ لِأَنَّـا لَمَّا قَدَّرْنَا طُهْرَهَا بِالْأَقَـلِّ قَدَّرْنَـا حَيْضَهَـا بِالْأَكْثَرِ لِيَعْتَـدِلَا فَفِيهَا طُهْـرَانِ بِثَلَاثِينَ يَوْمًـا وَثَلَاثُ حِيَضٍ بِثَلَاثِينَ يَوْمًا فَصَـارَتْ سِتِّيـنَ يَوْمًا فَهَذَا مِنْ الـزَّوْجِ الْأَوَّلِ فَيُحْتَاجُ إلَى مِثْلِهِ مِنْ الزَّوْجِ الثَّانِـي (وَزِيَادَةِ طُهْرٍ عَلَى تَخْرِيجِ الْحَسَنِ).[٤]

• رأي معتمد المذهب هو: إن أقل المدة التي تصدق فيها في ذلك في قول أبي حنيفة: ستـون يومًا، ويختلف عنه فـي تفسيرها، فَعِنْدَ أَبِي حَنِيفَـةَ -رَحِمَهُ اللَّهُ- شَهْرَانِ فِـي الْعِدَّةِ الْأُولَى يُجْعَـلُ كَأَنَّـهُ طَلَّقَهَا فِي أَوَّلِ الطُّهْرِ احْتِرَازًا عَنْ إيقَاعِ الطَّلَاقِ فِي الطُّهْـرِ بَعْدَ الْوِقَاعِ فَيَجْعَلُ طُهْرَهَا خَمْسَـةَ عَشَـرَ يَوْمًا؛ لِأَنَّهُ لَا غَايَةَ لِأَكْثَرِهِ فَيُؤْخَـذُ لَهَا بِالْأَقَلِّ وَحَيْضُهَا خَمْسَـةٌ؛ لِأَنَّ اجْتِمَاعَ أَقَلِّهِمَا فِي امْـرَأَةٍ وَاحِـدَةٍ نَادِرٌ فَيُؤْخَذُ لَهَا بِالْوَسَطِ فَثَلَاثَةُ أَطْهَارٍ تَكُونُ خَمْسَةً وَأَرْبَعِينَ يَوْمًا وَثَلَاثُ حِيَضٍ تَكُونُ خَمْسَةَ عَشَرَ يَوْمًا فَصَارَتْ سِتِّينَ.[٥]

واستدل الإمام بالآتي:

إن اعتبـار أبـي حنيفـة شهرين في ذلك، ولم يعتبـر أقل ما يكون من الطهـر والحيض؛ لأنه خلاف العادة، فلا تصدق في انقضاء عدتها على خلاف المعتاد، وقد جعل الله تعالى عدة الآيسة والصغيرة ثلاثة أشهر، فأقام كل شهر مقام حيضة»[٦]

(١) الجصاص، أبو بكر الرازي الجصاص (توفي ٣٧٠ هـ/١٩٨٠م)، مختصر الطحاوي، الناشر: دار البشائر الإسلامية – ودار السراج، ط١، ١٤٣١ هـ – ٢٠١٠ م، ج٥، ص١٤٤.

(٢) الجصاص، مختصر الطحاوي،ج٥، ص١٤٤.

(٣) ابن مازه، أبو المعالي برهان الدين محمود بن أحمد بن عبد العزيز،(توفي ٦١٦هـ /٦٣٧م) المحيط البرهاني في الفقه النعماني، ت: عبد الكريم سامي الجندي: دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان،(ط١)، ١٤٢٤ هـ – ٢٠٠٤ م، ج٣، ص٤٧١.

(٤) الزيلعي تبيين الحقائق، ج٢، ص٢٦٠. ابن عابدين، حاشية رد المحتار على الدر المختار ، ج٣، ٤١٩.

(٥) الزيلعي، تبيين الحقائق، ج٢، ص٢٦٠.

(٦) الجصاص، مختصر الطحاوي، ج٥، ص١٤٤.

ثانياً: رأي قانون الأحوال الشخصية الأردني:

المـادة (١٠٠): إذا وقـع نزاعٌ بيـن الزوجين في صحـة الرجعة فادعت المعتـدة بالحيض انقضاء عدتها في مدة تحتمل انقضاءها، وادعى الزوج عدم انقضائها، تصدق المرأة بيمينها ولا يقبل منها ذلك قبل مضي ستين يوماً على الطلاق.

وبهـذا يكون انفراد الحسن بن زياد هنا بزيادة طهر علـى الرأي المعتمد في المذهب وعلى الرأي المعتمد في قانون الأحوال الشخصية الأردني.

المطلب الرابع: الظهار

الفرع الأول: الظهار لغةً واصطلاحاً:

أولاً: الظهـار لغـةً: الظِّهَـارُ قَوْلُ الرَّجُـلِ لامْرَأَته: أَنْت عَلَـيَّ كَظَهْر أُمِّي، وَقَـدْ (ظَاهَرَ) من امْرَأَتـه[1]، وَالظِّهَـارَةُ بِالْكَسْرِ مَا يَظْهَرُ لِلْعَيْنِ وَهِيَ خِلَافُ الْبِطَانَـة، وَظَاهَرَ مِنْ امْرَأَته ظِهَارًا مِثْلُ قَاتَـلَ قِتَـالًا وَتَظَهَّرَ إذَا قَالَ لَهَا أَنْتِ عَلَيَّ كَظَهْرِ أُمِّي قِيلَ إنَّمَا خُصَّ ذَلِكَ بِذِكْرِ الظَّهْرِ لِأَنَّ الظَّهْرَ مِنْ الدَّابَّةِ مَوْضِعُ الرُّكُوبِ.[2]

ثانياً: الظهار اصطلاحاً: أن يقول الزوج لامرأته، أنت علي كظهر أمي.[3]

ثالثاً: صورة المسألة: أن تقول الزوجة لزوجها: أنتَ علي كظهر أمي، فماذا يكون الحكم؟

الفرع الثاني: رأي الحسن بن زياد، وقانون الأحوال الشخصية الأردني

أولاً: رأي الحسن بن زياد: إذا قالت الزوجة لزوجها أنتَ علي كظهر أمي، أو قالت أنا عليك كظهر أمك فرأي الحسن بن زياد هو ظهار.[4]

والرأي المعتمد في المذهب: هذا ليس بشيء، لأنه لغو وعليه الفتوى.[5]

---

(١) الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي (توفي، ٦٦٦ه/١٢٢٠مـ)، مختار الصحاح، ت: يوسف الشيخ محمد: المكتبة العصرية - الدار النموذجية، بيروت - صيدا، (ط٥)، ١٤٢٠هـ / ١٩٩٩م، ص١٩٧.

(٢) الحموي، أحمد بن محمد بن علي الفيومي ثم الحموي، (ت ٧٧٠ هـ/١٣٦٨)، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، المكتبة العلمية - بيروت، ج٢،ص ٣٨٨.

(٣) القدوري، أحمد بن محمد بن أحمد (توفي: ٤٢٨هـ/١٠٣٦م)، مختصر القدوري، تحقيق: كامل محمد محمد عويضة، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م، (ص١٦٥). السمرقندي، محمد بن أحمد بن أبي أحمد، (توفي٥٤٠هـ/١١٤٥م)، تحفة الفقهاء، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان،(ط٢) ١٤١٤ هـ - ١٩٩٤ م. ج٢،ص٢١١.

(٤) الجصاص، أحمد بن علي أبو بكر الرازي الجصاص الحنفي (توفي ٣٧٠ه/٩٨٠مـ) أحكام القرآن، تحقيق ،محمد صادق القمحاوي - عضو لجنة مراجعة المصاحف بالأزهر الشريف، ج٥، ص٣١٠. العيني، محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد (توفي ٨٥٥هـ/١٤٥١مـ)، البناية شرح الهداية ، دار الكتب العلمية - بيروت، لبنان، ط١، ١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٠ م، ج٥، ص٥٤١، ابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد (توفي ٨٦١هـ/١٤٥٦م)، فتح القدير، دار الفكر بدون طبعة،ج٤، ص٢٥٢.

(٥) العيني، البناية شرح الهداية ، ج٥، ص٥٤١ . ابن الهمام، فتح القدير، ج٤، ص٢٥٢. ابن عابدين، محمد أمين بن عمري (المتوفى: ١٢٥٢هـ/١٨٣٦م)، رد المحتار على الدر المختار، دار الفكر-بيروت،ط٢، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م ، ج٣، ص٤٦٧.

واستدلوا بأن قولها لغو فالتحريم ليس إليها.[1]

ثانياً: رأي قانون الأحوال الشخصية الأردني:

لـم ينصـ القانون على هذه المسألة، فيرجع بها إلى الراجـح من مذهب الإمام أبي حنيفة، وعليه فيكون حكم هذا القول هو أنه ليس عليه شيء على ما بينا في المعتمد في المذهب.

جـاء فـي المادة (٣٢٤): تطبق نصوص هـذا القانون على جميع المسائـل التي تناولتها في لفظها أو في فحواها ويرجع في تفسيرها واستكمال أحكامها إلى المذهب الذي استمدت منه.

واستمـدت أحكام القانون من المذهب الحنفي فقد جاء في المادة (٣٢٥): ما لا ذكر له في هـذا القانون يرجع فيه إلى الراجح من مذهب أبي حنيفة، فإذا لم يوجد حكمت المحكمة بأحكام الفقه الإسلامي الأكثر موافقة لنصوص هذا القانون.

وهنـا يكـون انفراد الحسن بن زيـاد برأيه في هذه المسألة على الـرأي المعتمد ورأي قانون الأحوال الشخصية الأردني.

المطلب الخامس: مسألة المفقود:

الفرع الأول: تعريف المفقود لغةً، واصطلاحاً.

أولاً: المفقـود لغةً: من فقـد: فَقَدَ الشيءَ يَفْقِدُه فَقْداً وفِقْداناً وفُقُـوداً، فَهُوَ مَفْقُودٌ وفَقِيدٌ: عَدِمَه؛ وأَفْقَدَه اللّهُ إِياه. والفاقِدُ مِنَ النساءِ: الَّتِي يموتُ زَوْجُها أَو ولدُها أَو حَمِيمُهَا[2]

ثانياً: المفقود في الاصطلاح: هو غائب لم يدر موضعه وحياته وموته[3]

وفـي الشـرع: الذي غاب عن أهله وبلده أو أسره العدو ولم يـدر أحي هو أم ميت، ولا يعلم له مكان ومضى على ذلك زمان فهو معدوم بهذا الاعتبار.[4]

ثالثاً: صورة المسألة: ما المدة التي يحكم فيها بموت المفقود؟

الفرع الثاني: رأي الإمام الحسن بن زياد والقانون الأردني

أولاً: رواية الحسن بن زياد: إذا تم مائة وعشرون سنة من مولده يحكم بموته.[5]

---

(١) ينظر المراجع السابقة.

(٢) ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، (توفي ٧١١هـ/١٣١١م)، لسان العرب، الحواشي: لليازجي وجماعة من اللغويين: دار صادر – بيروت، (ط٣) ١٤١٤هـ، ج٣، ٣٣٧.

(٣) القونوي، قاسم بن عبد الله بن أمير علي (توفي ٩٧٨هـ/١٥٧٠مـ)، تحقيق: يحيى حسن مراد: دار الكتب العلمية، ط: ٢٠٠٤م-١٤٢٤هـ أنيس الفقهاء في تعريفات الألفاظ المتداولة بين الفقهاء، ص٦٨.

(٤) ابن مودود الموصلي ، مجد الدين أبو الفضل الحنفي، الاختيار لتعليل المختار، عبد الله بن محمود (توفي٦٨٣هـ/١٢٨٤م)، عليها تعليقات: الشيخ محمود أبو دقيقة (من علماء الحنفية ومدرس بكلية أصول الدين سابقا)، مطبعة الحلبي – القاهرة (وصورتها دار الكتب العلمية – بيروت، وغيرها)، تاريخ النشر: ١٣٥٦ هـ – ١٩٣٧ م، ج٣، ص٣٧.

(٥) الجصاص، شرح مختصر الطحاوي، ج٨، ص٤٣٥. الميداني، اللباب في شرح الكتاب، ج٢، ص٢١٦.

واستدل: بأن هذا القول يرجع إلى قول أهل الطبائع والنجوم، فإنهم يقولون لا يجوز أن يعيش أحد أكثر من هذه المدة؛ لأن اجتماع التحسين يحصل للطباع الأربع في هذه المدة، ولا بد من أن يضاد واحد من ذلك طبعه في هذه المدة فيموت، ولكن خطأهم في هذا قد تبين للمسلمين بالنصوص الواردة في طول عمر بعض من كان قبلنا كنوح -صلوات الله وسلامه عليه- وغيره، فلا يعتمد على هذا القول.(١)

وظاهر المذهب ومعتمده أن المفقود يقدر بموت الأقران.(٢)

ثانياً: رأي قانون الأحوال الشخصية الأردني:

نص قانون الأحوال الشخصية الأردني على أن التفريق للفقد يكون لمدة أربع سنوات من تاريخ فقده، جاء في المادة ١٤٣: لزوجة المفقود الذي لا تعرف حياته من مماته الطلب من القاضي فسخ عقد زواجهما لتضررها من بعده عنها ولو ترك لها مالاً تنفق على نفسها منه، فإذا لم تعرف حياته من مماته بعد البحث والتحري عنه ففي حالة الأمن وعدم الكوارث يؤجل الأمر أربع سنوات من تاريخ فقده، فإذا لم يمكن أخذ خبر عن الزوج المفقود وأصرت الزوجة على طلبها يفسخ عقد زواجهما.

وبهذا يكون قد انفرد الإمام الحسن بن زياد في رأيه بالرواية عن أبي حنيفة بأن المفقود ينتظر مائة عام، وقد خالف معتمد المذهب، وكان لقانون الأحوال الشخصية رأي آخر حيث لم يأخذ بأي رأي للمذهب الحنفي في هذه المسألة.

الخاتمة:

وبعد هذا الاستقراء والمقارنة بين أقوال الإمام الحسن بن زياد ومقارنته بقانون الأحوال الشخصية الأردني تكون النتائج كما يلي:

النتائج

- إن الإمام الحسن بن زياد من المجتهدين المنتسبين في المذهب الحنفي، وله انفراداته وحضوره في المذهب الحنفي، وله تلاميذ أخذوا عنه ونشروا علمه في البقاع.
- انفرادات الحسن بن زياد ظاهرة في المذهب في جميع أبواب الفقه، ولكنها لم تلق عناية من البحث والتدوين بشكل مستقل.

(١) السرخسي، المبسوط، ج١١، ص ٣٥)، السنغاقي، حسين بن علي الحنفي (توفي ٧١٤ هـ/١٣١٤م)، النهاية في شرح الهداية (شرح بداية المبتدي)، تحقيق: رسائل ماجستير - مركز الدراسات الإسلامية بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة أم القرى، الأعوام: ١٤٣٥ - ١٤٣٨ هـ، ج١٢، ص١٥١. البابرتي، ،العناية شرح الهداية، ج٦، ص١٤٨.

(٢) ابن مازه، المحيط البرهاني في الفقه النعماني فقه الإمام أبي حنيفة رضي الله عنه ج٥، ص٤٥٥.

عبد الغني الميداني، عبد الغني الغنيمي الدمشقي الميداني الحنفي (أحد علماء القرن الثالث عشر)، اللباب في شرح الكتاب، ت: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العلمية، بيروت – لبنان، ج٢، ص٢١٦.



• إن قانون الأحوال الشخصية الأردني لم يأخذ في كثير من مسائله عن الفقه الحنفي، فقد خالف معتمد المذهب في مسألة البلوغ وفي مسألة المفقود وفي غيرها من المسائل.

• انفرادات الحسن بن زياد في باب القضاء هي أيضًا لم توافق قانون الأحوال الشخصية الأردني.

المصادر والمراجع

١. ابن أبي الوفاء، أبو محمد عبد القادر بن محمد القرشي الحنفي (٦٩٦ – ٧٧٥ هـ)، الجواهر المضية فى طبقات الحنفية، ت: د عبد الفتاح الحلو، ت ١٤١٥ هـ، دار هجر القاهرة، ط٢، ١٩٩٣ م.

٢. الأصبهاني، أبو القاسم إسماعيل بن عبّاد بن العباس (٣٢٦ – ٣٨٥ هـ)، المحيط في اللغة، المحقق: محمد حسن آل ياسين، الناشر: عالم الكتب، بيروت، ط١ ١٤١٤ هـ – ١٩٩٤ م.

٣. البابرتي، محمد بن محمد بن محمود، ت٧٨٦هـ، العناية شرح الهداية – بهامش فتح القدير ط الحلبي.

٤. البخاري، عبد العزيز بن أحمد بن محمد، (المتوفى: ٧٣٠هـ)، كشف الأسرار، دار الكتاب الإسلامي، الطبعة: بدون طبعة وبدون تاريخ.

٥. البركتي، محمد عميم الإحسان المجددي التعريفات الفقهية، دار الكتب العلمية (إعادة صف للطبعة القديمة في باكستان ١٤٠٧هـ – ١٩٨٦م)، ط١، ١٤٢٤هـ – ٢٠٠٣م.

٦. البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت (٣٩٢ – ٤٦٣ هـ)، تاريخ مدينة السلام وأخبار محدثيها وذكر قطانها العلماء من غير أهلها وارديها)، ت: د بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي – بيروت، ط١، ١٤٢٢ هـ – ٢٠٠٢ م، عدد الأجزاء: ١٧ (١٦ والفهارس).

٧. الثعالبي، محمد بن الحسن بن العربيّ الفاسي (ت ١٣٧٦هـ)، الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، دار الكتب العلمية -بيروت، ط١، – ١٩٩٥م، عدد الأجزاء: ٢.

٨. الجصاص، أبو بكر الرازي الجصاص (٣٠٥ – ٣٧٠ هـ)، مختصر الطحاوي، الناشر: دار البشائر الإسلامية – ودار السراج، ط١، ١٤٣١ هـ – ٢٠١٠ م.

٩. ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي (ت ٥٩٧هـ)، «زاد المسير في علم التفسير» ت: عبد الرزاق المهدي،: دار الكتاب العربي – بيروت، ط١، – ١٤٢٢ هـ.

١٠. الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد الفارابي (ت ٣٩٣هـ) الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، ت: أحمد عبد الغفور، دار العلم للملايين – بيروت، ط٤، ١٩٨٧ م.

١١. الحموي، أحمد بن محمد بن علي الفيومي ثم الحموي، (ت نحو ٧٧٠ هـ)، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، المكتبة العلمية – بيروت.

١٢. الذهبـي، شمسـ الدين أبو عبد الله محمد بن أحمـد (ت ٧٤٨ هـ)، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، ت: علي البجاوي [ت ١٣٩٩ هـ]، دار المعرفة، بيروت – ط١٩٦٣،١ م.

١٣. الـرازي، أحمد بن فارس بن زكرياء القزوينـي، (ت ٣٩٥هـ)، مقاييس اللغة، ت، عبد السلام محمد هارون،: دار الفكر، ١٩٧٩م.

١٤. الزبيـدي، أبـو بكر بن علي بن محمد الحـدادي (المتوفى: ٨٠٠هــ)، الجوهرة النيرة، المطبعة الخيرية، ١٣٢٢هـ.

١٥. الزيلعـي، عثمان بن علي بن محجن البارعي، (المتوفى: ٧٤٣ هـ)، تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشِّلْبِي، المطبعة الكبرى الأميرية – بولاق، القاهرة، ط١، ١٣١٣ هـ.

١٦. الزيلعـي، جمال الدين أبو محمد عبد الله بـن يوسف (المتوفى: ٧٦٢هـ)، نصب الراية لأحاديـث الهدايـة مـع حاشيته بغية الألمعـي في تخريج الزيلعـي: صححه ووضـع الحاشية: عبد العزيـز الديـوب ندي الفنجاني، إلى كتاب الحج، ثم أكملها محمـد يوسف الكاملفوري، ت: محمد عوامـة: مؤسسة الريـان، –لبنان/ دار القبلة للثقافة الإسلامية – جدة – السعودية، ط١ ،١٩٩٧م، عدد الأجزاء:٤.

١٧. ابن السباعي، علي بن أنجب بن عثمان (ت ٦٧٤هـ)، الدر الثمين في أسماء المصنفين، ت، أحمـد شوقـي بنبيـن – محمد سعيـد حنشي، دار الغـرب الإسلامي، تونـس، ط١، ١٤٣٠ هـ – ٢٠٠٩م.

١٨. السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل، ت(٤٨٣هـ) المبسوط، ط: السعادة، مصر.

١٩. السمرقندي، محمد بن أحمد بن أبي أحمد، (المتوفى: نحو ٥٤٠هـ)، تحفة الفقهاء، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط٢، ١٤١٤ هـ – ١٩٩٤ م.

٢٠. الشيـرازي، أبو إسحـاق إبراهيم بن علي (ت ٤٧٦هـ)، طبقـات الفقهاء، هذبهُ: محمد بـن مكـرم ابن منظور (ت ٧١١هـ)، ت: إحسـان عباس، الناشر: دار الرائـد العربي، بيروت، ط١ ،١٩٧٠م.

٢١. الصيرمـي، أبـو عبـد الله، الحسين بـن علي الحنفـي (ت ٤٣٦ هـ) أخبـار أبي حنيفة وأصحابه، عالم الكتب – بيروت، ط٢، ١٤٠٥ هـ – ١٩٨٥ م.

٢٢. الطحـاوي، أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة (المتوفى: ٣٢١هـ)، مختصر اختلاف العلماء، ت: د. عبد الله نذير أحمد: دار البشائر الإسلامية – بيروت، ط٢، ١٤١٧هـ.

٢٣. العينـي، أبو محمـد محمود بن أحمد الغيتابي الحنفي (ت ٨٥٥هــ)، مغاني الأخيار في شرح أسامي رجال معاني الآثار، ت: محمد حسن محمد، دار الكتب العلمية، بيروت ط١، ٢٠٠٦ م.

٢٤. القـدوري، أحمد بن محمد بن أحمد (المتوفى: ٤٢٨هــ)، مختصر القدوري، ت: كامل



محمد محمد عويضة، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.

٢٥. ابـن قطلوبغا، قاسم بن قطلوبغا المصري الحنفـي (ت ٨٧٩ هـ)، التصحيح والترجيح علـى مختصـر القدوري، ت: ضيـاء يونس، أصـل التحقيق: رسالـة ماجستير مـن المعهد العالي للدراسـات الإسلاميـة بإشـراف الشيخ خليل المَيّس ١٤٢٢ هـ، قدم له: خليـل الميس، دار الكتب العلمية، بيروت ط١، ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٣ م.

٢٦. قلعجي، محمد رواس - حامد قنيبي، معجم لغة الفقهاء، دار النفائس، ط٢، ١٩٨٨م.

٢٧. الكاسانـي، عـلاء الدين، أبو بكر بن مسعود، بدائع الصنائع فـي ترتيب الشرائع، ط١، ١٣٢٧ - ١٣٢٨ هـ.

٢٨. الكملائي، محمد حفظ الرحمن بن محب الرحمن، البدور المضية في تراجم الحنفية، دار الصالـح (القاهـرة - مصـر)، مكتبة شيخ الإسـلام (دكا - بنجلاديشـ)، ط٢، ١٤٣٩ هـ - ٢٠١٨م.

٢٩. اللكنـوي، أبـو الحسنـات محمد عبـد الحي [ت ١٣٠٤ هــ]، الفوائد البهيـة في تراجم الحنفيـة، وبهامشه: «التعليقات السنية على الفوائد البهية» للمؤلف نفسِه، عُني بتصحيحه وتعليق بعض الزوائـد عليه: محمد بـدر الدين [الحلبـي] أبو فراس النعساني [ت ١٣٦٢ هــ]، مطبعة السعادة بجوار محافظة مصر، ط١، ١٣٢٤ هـ.

٣٠. ابـن مـازه، أبو المعالي برهـان الدين محمود بـن أحمد، المحيـط البرهاني في الفقه النعماني، ت: عبد الكريم الجندي: دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٤ م.

٣١. المرغيناني، علي بن أبي بكر بن عبد الجليل (المتوفى: ٥٩٣هـ)، الهداية في شرح بداية المبتدي، ت: طلال يوسف: دار إحياء التراث العربي - بيروت — لبنان، عدد الأجزاء: ٤.

٣٢. الموصلـي، عبـد الله بن محمـود (المتوفى: ٦٨٣هــ)، الاختيار لتعليـل المختار، عليها تعليقات: الشيخ محمود أبو دقيقة (من علماء الحنفية ومدرس بكلية أصول الدين سابقا)، مطبعة الحلبي، القاهرة، ١٩٣٧ م.

٣٣. الميدانـي، عبـد الغني بن طالب بن حمـادة بن إبراهيم، اللباب فـي شرح الكتاب، ت، ١٢٩٨هـ.

٣٤. النسفي، عمر بن محمد، طلبة الطلبة، ت: خليل الميس، دار القلم، بيروت، ط١، ١٩٨٦م.

٣٥. الوادعِـيُّ (ت ١٤٢٢هــ)، رجال الحاكـم في المستـدرك، مكتبة صنعـاء الأثرية، عدد الأجزاء: ٢، ط٢، ٢٠٠٤ م.

٣٦. وكيـع، محمـد بن خلف [ت ٣٠٦ هــ]، أخبار القضاة، صححه، عبـد العزيز مصطفى، المكتبة التجارية، مصر، ط١، ١٣٦٦ هـ - ١٩٤٧ م.





إعداد: سلامة زاكي مرشد العنزي
باحث دكتوراه في الدراسات الإسلامية

Prepared by: Salama Zaki Murshid Al-Anzi
PhD researcher in Islamic studies

s.alanezy24@gmail.com

الاختلاط وأثره في الرواية

Mixing and its effect on the narrative

DOI: https://doi.org/10.55625/joisr-7808

تاريخ الاستلام: ٢٠٢٥/١١/١١ / تاريخ القبول: ٢٠٢٥/١٢/٢٣

المستخلص

عنوان هذا البحث: «الاختلاط وأثره في الرواية»، يهدف البحث إلى بيان معنى الاختلاط، وبيان أسبابه، ومعرفة ألفاظ العلماء في التعبير عن الاختلاط، والوقوف على طرق معرفة اختلاط الراوي، وحكم رواية المختلطين.

وقد جاء في مقدمة، وتمهيد، ومبحثين، وخاتمة. المقدمة: واشتملت على أهمية الموضوع، وأسباب اختياره، وأهداف البحث، ومنهجه، وخطته. والتمهيد: في تعريف الاختلاط، وأسبابه، وفيه مطلبان: المطلب الأول: تعريف الاختلاط. المطلب الثاني: أسباب الاختلاط.

أما المبحث الأول: فهو في ألفاظ العلماء في التعبير عن الاختلاط، وطريقة معرفة اختلاط الراوي، وفيه مطلبان: المطلب الأول: ألفاظ العلماء في التعبير عن الاختلاط. المطلب الثاني: طريقة معرفة اختلاط الراوي.

ثم المبحث الثاني: في حكم رواية المختلطين، وأشهر المصنفات في الرواة المختلطين، وفيه مطلبان: المطلب الأول: حكم رواية المختلطين. المطلب الثاني: أشهر المصنفات في الرواة المختلطين.

الخاتمة: وفيها أهم النتائج، ومنها: أن حكم رواية المختلطين يعتمد على توقيت الرواية: فما روي عن المختلط قبل الاختلاط يُقبل، وما روي بعده أو لم يُعرف توقيته يُرد.

كلمات مفتاحية: (الاختلاط - الرواية - أثر - الوهم - النسيان)

Abstract

The title of this research is: «Mixing and its Impact on Narration.» It is divided into an introduction, a preface, two main sections, and a conclusion. The introduction includes the importance of the topic, the reasons for choosing it, the research objectives, methodology, and plan. The preface defines mixing and its causes, and it contains two sections: Section One: Definition of mixing. Section Two: Causes of mixing.

The first section deals with the terminology used by scholars to describe confusion in narrators, and the methods for identifying such confusion. It comprises two points: the first point is the terminology used by scholars to describe confusion, and the second point is the methods for identifying such confusion in narrators.

The second section deals with the ruling on the narrations of those whose narrations are mixed, and the most famous works on narrators with mixed narrations. This section contains two points: the first point is the ruling on the narrations of those whose narrations are mixed, and the second point is the most famous works on narrators with mixed narrations.

Conclusion: This section presents the most important findings, including: that the ruling on the narrations of those whose reliability was compromised depends on the timing of the narration: what was narrated by someone whose reliability was compromised before their reliability was compromised is accepted, while what was narrated after their reliability was compromised, or whose timing is unknown, is rejected.

Keywords: (Relief compromised - Narration - Impact)

المقدمة

إن الحمـد لله نحمده، ونستعينه، ونستهديـه، ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، ﷺ.

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ (١٠٢)﴾ [سورة آل عمران:١٠٢]

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا (١)﴾ [سورة النساء:١]

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا (٧٠) يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَالَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا (٧١)﴾ [سورة الأحزاب:٧٠ – ٧١]

أما بعد:

فقد حفظ اللّه تعالى القرآن من التحريف والتبديل، فهو المعجزة الخالدة التي يستقي منها المسلمـون هدي ربهـم، ومنهج حياتهم، وهو العصمة لمن اعتصم به، وحرز من النار لمن اهتدى به، وحفظ اللّه تعالى أيضاً سنة نبيه الكريم ﷺ، بأن هيأ لها رجالاً حملوها وحفظوها، ورعوها حق رعايتها، رجالاً أفذاذًا تركوا لنا إرثًا ضخمًا، بذلوا في جمعه وحفظه كل غالٍ ونفيس، فهي المصدر الثاني للتشريع بعد القرآن الكريم، لذلك بذل المحدثون جهودهم في وضعٍ قواعد محكمة، لتمييز صحيحهـا من ضعيفها، ومقبولها مـن مردودها، فمن الشروط التـي اشترطها المحدثون لصحة الحديـث: أن يكـون الراوي ضابطاً لمروياتـه ضبط صدر، وهو أن يكون الـراوي يقظاً غير مغفل؛ بـل يحفظ ما سمعه ويثبته بحيث يتمكن مـن استحضاره متى شاء، وبما أن الاختلاط جرح يُردُّ به حديـث الـراوي لفساد ضبطه، حرص الأئمـة على تمييز الرواة المختلطيـن وتصنيفهم، وتحديد كيفيـة التعامـل مع مروياتهم، لضمان صحـة السند وثبوت الرواية، وقد اختـرت أن أسلط الضوء على هذا الموضوع؛ مبيناً شيئاً من صوره وأحكامه وتطبيقاته، وكان عنون هذا البحث: «الاختلاط وأثره في الرواية».

أسأل اللّه تعالى التوفيق والسداد

أهمية الموضوع، وأسباب اختياره:

١. علاقته بشرط مهم من شروط الحديث الصحيح، وهو ضبط الراوي.

٢. ضبط هذا الموضوع من شأنه تمييز أحاديث الثقات؛ فإن الاختلاط قد يكون من الثقة.

٣. أنـه مسلك مـن مسالك معرفة العلة الخفيـة، إذ يتطلب معرفة من سمـع من الشيخ قبل الاختلاط وبعده.

٤. المساهمـة في خدمة علم الحديث الشريف من خـلال تسليط الضوء على هذا الموضوع الدقيق.

٥. مـن شـأن هذا الموضوع أن ينمي لـدى الباحث الملكة الحديثية؛ فـإن علم العلل من أدق علوم الحديث وأعمقها.

مشكلة البحث:

يجيب هذا البحث عن التساؤلات التالية:

١. ما تعريف الاختلاط، وما أسبابه؟

٢. ما ألفاظ العلماء في التعبير عن الاختلاط؟

٣. ما طرق معرفة اختلاط الراوي، وما حكم رواية المختلطين؟

الدراسات السابقة:

من الدراسات السابقة في هذا الموضوع ما يأتي:

الاختـلاط، مفهومـه وتطبيقاته عند المحدثيـن، بحث منشور في مجلـة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، في الجزائر، العدد ٢٥، سنة ٢٠٠٨م.

دراســة الاختـلاط عند المحدثيـن، بحث منشور في مجلـة كلية العلـوم الإسلامية، جامعة الموصل - كلية العلوم الإسلامية، عبد الرزاق، زينب حكمت، العراق، العدد ١٦، ٢٠١٢م.

التعليل بالاختلاط والتدليس: دراسة تطبيقية على كتاب العلل للإمام ابن أبي حاتم الرازي، رسالـة ماجستير فـي الجامعة الإسلامية بغزة، كلية أصول الديـن، رانية عيد عودة سعدات، سنة ٢٠٢١م.

ويتميز هذا البحث بالتفصيل في صيغ الاختلاط عند المحدثين، وألفاظ العلماء في التعبير عن الاختلاط.

أهداف البحث:

١. تعريف الاختلاط، وبيان أسبابه.

٢. معرفة ألفاظ العلماء في التعبير عن الاختلاط.

٣. الوقوف على طرق معرفة اختلاط الراوي، وحكم رواية المختلطين.

منهج البحث:

سأتبع المنهج الاستقرائي التحليلي وفق ما يأتي:

١. جمع وتوثيق المادة العلمية المتعلقة بكل جزئيات البحث من المصادر الأصلية المعتمدة.

٢. نقل كلام العلماء، وتحرير ما فيه خلاف بين العلماء للوصول إلى النتائج الصحيحة.

٣. ذكر أمثلة تطبيقية من كتب الجرح والتعديل لتوضيح الدراسة النظرية.

٤. ذكر خاتمة تلخص أهم نتائج البحث.

٥. وضع فهرس المصادر والمراجع.

خطة البحث:

يتكون البحث من مقدمة، وتمهيد، ومبحثين، وخاتمة.

المقدمـة: واشتملـت على أهمية الموضـوع، وأسباب اختيـاره، وأهداف البحـث، ومنهجه، وخطته.

التمهيد: في تعريف الاختلاط، وأسبابه، وفيه مطلبان:



المطلب الأول: تعريف الاختلاط.

المطلب الثاني: أسباب الاختلاط.

المبحث الأول: ألفاظ العلماء في التعبير عن الاختلاط، وطريقة معرفة اختلاط الراوي، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: ألفاظ العلماء في التعبير عن الاختلاط.

المطلب الثاني: طريقة معرفة اختلاط الراوي.

المبحث الثاني: حكم رواية المختلطين، وأشهر المصنفات في الرواة المختلطين، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: حكم رواية المختلطين.

المطلب الثاني: أشهر المصنفات في الرواة المختلطين.

الخاتمة: وفيها أهم النتائج.

فهرس المصادر والمراجع.

التمهيد: في تعريف الاختلاط، وأسبابه، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: تعريف الاختلاط.

الاختلاط في اللغة:

قال الجوهري: «خلطت الشيء بغيره خلطاً فاختلط، وخالطه مخالطة وخلاطاً. واختلط فلان، أي فسد عقله. والتخليط في الأمر: الإفساد فيه»[١].

وقال ابن منظور: «يقال: خولط الرجل فهو مخالط، واختلط عقله فهو مختلط إذا تغير عقله»[٢].

الاختلاط في الاصطلاح:

قال ابن حجر (٨٥٢هـ): «سوء الحفظ طارئاً على الراوي؛ إما لكبره، أو لذهاب بصره، أو لاحتراق كتبه، أو عدمها، بأن كان يعتمدها فرجع إلى حفظه فساء فهذا هو المختلط»[٣].

قال السخاوي (٩٠٢هـ): «وحقيقته فساد العقل وعدم انتظام الأقوال والأفعال؛ إما بخرف، أو ضرر، أو مرض أو عرض من موت ابن وسرقة مال، كالمسعودي، أو ذهاب كتب كابن لهيعة أو احتراقها كابن الملقن»[٤].

المطلب الثاني: أسباب الاختلاط

تعددت الأسباب التي ذكرها العلماء لوقوع الاختلاط عند الرواة، وتنوّعت باختلاف أحوالهم وظروفهم، مما أثر على ضبطهم للحديث وروايتهم، فمن تلك الأسباب:

١. تقدم العمر:

يُعدّ كِبر السن من أبرز أسباب الاختلاط؛ إذ يضعف معه الحفظ ويقلّ التركيز، فيختلط على الراوي ما كان يميّزه من الحديث.

مثاله:

- صالح مولى التوأمة:

قال أحمد: «روى عنه أكابر أهل المدينة، قال: وقول مالك بن أنس: ليس بثقة، لأنه إنما أدركه وقد كبر واختلط»[٥].

---

(١) الصحاح (١١٢٤/٣).

(٢) لسان العرب (٢٩٥/٧).

(٣) نزهة النظر (ص: ١٢٩).

(٤) فتح المغيث (٤ / ٣٦٦).

(٥) شرح علل الترمذي (٧٤٩/٢).

- أبان بن صعصعة:

قال ابن عدي: «وأبان بن صعصعة له من الروايات قليل، وإنما عيب عليه اختلاطه لما كبر ولم ينسب إلى الضعف»[1].

وقسمهم الحافظ العلائي إلى ثلاثة أقسام، فقال: «أما الرواة الذين حصل لهم الاختلاط في آخر عمرهم فهم على ثلاثة أقسام:

أحدها: من لم يوجب ذلك له ضعفا أصلا ولم يحط من مرتبته إما لقصر مدة الاختلاط وقلته كسفيان بن عيينة وإسحاق بن إبراهيم بن راهويه وهما من أئمة الإسلام المتفق عليهم وإما لأنه لم يرو شيئا حال اختلاطه فسلم حديثه من الوهم كجرير بن حازم وعفان بن مسلم ونحوهما.

والثاني: من كان متكلما فيه قبل الاختلاط فلم يحصل من الاختلاط إلا زيادة في ضعفه كابن لهيعة ومحمد بن جابر السحيمي ونحوهما.

والثالث: من كان محتجا به ثم اختلط أو عمر في آخر عمره فحصل الاضطراب فيما روى بعد ذلك فيتوقف الاحتجاج به على التمييز بين ما حدث به قبل الاختلاط عما رواه بعد ذلك»[2].

٢. ذهاب البصر:

يفقد الراوي بفقد بصره وسيلة التثبّت من كتبه، فيعتمد على الحفظ أو الإملاء، مما يجعله عُرضة للتلقين والخلط:

مثاله:

- عبد الرزاق بن همام الصنعاني:

قال الإمام أحمد في رواية إسحاق بن هانئ: «عبد الرزاق لا يعبأ بحديث من سمع منه، وقد ذهب بصره، كان يلقن أحاديث باطلة، وقد حدث عن الزهري أحاديث كتبناها من أصل كتابه وهو ينظر جاءوا بخلافها»[3].

وقال ابن حجر: «عبد الرزاق بن همام بن نافع الحميري مولاهم، أبو بكر الصنعاني، ثقة حافظ مصنف شهير، عمي في آخر عمره فتغير»[4].

٣. ذهاب الكتب وفقدها، أو احتراقها:

تُعدّ الكتب أساس ضبط الراوي، فإذا فقدها أو احترقت اختلط عليه ما كان يرويه، واضطرب حفظه:

---

(١) الكامل (٧٣/٢).

(٢) المختلطين (ص: ٣).

(٣) شرح علل الترمذي (٧٥٢/٢).

(٤) التقريب (٤٠٦٤).

مثاله:

• عبد الرزاق بن عمر الدمشقي:

قال العقيلي: «سألت هشيما عن عبد الرزاق بن عمر قال: ذهبت كتبه، خرج إلى بيت المقدس فجعل كتبه في خرج جديد وثيابه في خرج خلق، فجاء اللصوص فأخذوا الخرج الجديد فذهبت كتبه، وكان بعد ذلك إذا سمع حديثا من حديث الزهري قال: هذا مما سمعت. حدثنا محمد بن عيسى قال: حدثنا عباس قال: سمعت يحيى قال: عبد الرزاق بن عمر ليس بشيء. حدثنا محمد بن أحمد قال: حدثنا معاوية بن صالح قال: سمعت يحيى قال: عبد الرزاق صاحب الزهري قال أبو مسهر: سمعت سعيدا يقول: ذهبت كتبه فخلط واضطرب»[١].

• محمد بن جابر بن سيار بن طارق الحنفي

قال ابن حجر: «محمد بن جابر بن سيار بن طارق الحنفي اليمامي، صدوق ذهبت كتبه فساء حفظه وخلط كثيرا وعمي فصار يلقن»[٢].

• عبد الله بن لهيعة:

قال ابن خراش: «كان يكتب حديثه، احترقت كتبه فكان من جاء بشيء قرأه عليه، حتى لو وضع أحد حديثا وجاء به إليه قرأه عليه»[٣].

وقال البخاري عن يحيى بن بكير: «احترقت كتب ابن لهيعة سنة سبعين ومائة»[٤].

وقال ابن حجر: «صدوق من السابعة خلط بعد احتراق كتبه ورواية ابن المبارك وابن وهب عنه أعدل من غيرهما وله في مسلم بعض شيء مقرون»[٥].

٤. الفقر:

قد يؤدي الفقر إلى اضطراب حال الراوي وضعف عنايته بما يروي، فيحدث الخلط في حديثه:

مثاله:

• محمد بن إبراهيم الجرجاني:

قال ابن حجر: «وقد ذكر عبد الغافر بن إسماعيل النيسابوري في «ذيل تاريخ نيسابور» صاحب الترجمة فقال: محمد بن إبراهيم بن أحمد بن علي، أبو الفضل النيسابوري الجرجاني،

---

(١) الضعفاء للعقيلي (٣ / ١٠٦).

(٢) التقريب (٥٧٧٧).

(٣) تهذيب التهذيب (٥/٣٧٨).

(٤) تهذيب التهذيب (٥/٣٧٦).

(٥) التقريب (٣٥٦٣).

أضرَّ به الفقرُ، فاختلط في آخر عمره، وكان يحدِّث بالمناكير من حفظه»[١].

٥. حدوث مصيبة للشخص كموت قريب أو سرقة مال ونحوها:

تؤثر المصائب النفسية كفقد قريب أو مال على توازن الراوي العقلي، فقد يقع في الخلط والاضطراب بسبب ذلك:

مثاله:

- إبراهيم بن أحمد بن عبد الرحيم الإستراباذي:

قال حمزة السهمي: «كان عارفا ثقة إلا أنه يحكى أنه سقط عن الدابة فاختلط عقله ومات على ذلك»[٢].

- يحيى بن يمان العجلي:

قال علي بن المديني: «صدوق وكان قد فلج فتغير حفظه»[٣].

- عبد الرحمن بن عبد الله المسعودي:

قال أبو النضر هاشم بن القاسم (٢٠٧هـ.): «إني لأعرف اليوم الذي اختلط فيه المسعودي، كنا عنده وهو يعزى في ابن له إذ جاءه إنسان فقال له: إن غلامك أخذ عشرة آلاف من مالك وهرب ففزع وقام ودخل إلى منزله ثم خرج إلينا وقد اختلط رأينا فيه الاختلاط»[٤].

وقال ابن أبي حاتم: «تغير بأخرة قبل موته بسنة أو سنتين، وكان أعلم بحديث ابن مسعود من أهل زمانه»[٥].

- سهيل بن أبي صالح:

«قال البخاري: كان له أخ فمات، فوجد عليه فساء حفظه»[٦].

---

(١) لسان الميزان (٦/٤٨٥).

(٢) تاريخ جرجان (ص: ٥١٥).

(٣) تهذيب الكمال (٣٢/٥٨).

(٤) الجرح والتعديل (٥/٢٥١).

(٥) تهذيب الكمال (١٧/٢٢٦).

(٦) هدي الساري (ص: ٤٠٨)

المبحث الأول:

ألفاظ العلماء في التعبير عن الاختلاط، وطريقة معرفة اختلاط الراوي، وفيه مطلبان:

المطلب الأول:

ألفاظ العلماء في التعبير عن الاختلاط

تنوّعت عبارات العلماء في وصف حال الراوي إذا تغيّر حفظه أو اختلط أمره، فجاءت ألفاظ دقيقة تعبّر عن مراتب هذا التغيّر وأثره على الرواية، فمن ذلك:

١. لفظ: «اختلط»: وهو اللفظ المشهور في ذلك.

مثاله:

- شرحبيل بن سعد المدني:

قال ابن سعد: «بقي حتى اختلط واحتاج»[١].

- سعيد بن أبي عروبة:

قال ابن حبان: «اختلط سنة خمس وأربعين ومائة وبقي خمس سنين في اختلاطه»[٢].

٢. لفظ: «تغير»:

مثاله:

قال الدوري: «سمعت يحيى يقول حنظلة السدوسي تغير في آخر عمره»[٣].

وقال ابن حبان: «صالح بن نبهان تغير في سنة خمس وعشرين ومائة، وجعل يأتي بالأشياء التي تشبه الموضوعات عن الأئمة الثقات، فاختلط حديثه الأخير بحديثه القديم، ولم يتميز فاستحق الترك»[٤].

وقال الذهبي -في عبد الوهاب بن عطاء-: «قال أبو داود: تغير، وذكره العقيلي فقال: تغير في آخر عمره»[٥].

١. لفظ: أنكرناه - أُنكر عليه - أُنكر حديثه:

مثاله:

قال يحيى بن سعيد: «أنكرنا ابن أبي عروبة قبل هزيمة إبراهيم، وكانت الهزيمة سنة خمس

---

(١) الميزان (٢/٢٦٦).

(٢) الثقات (٦/٣٦٠).

(٣) التاريخ -رواية الدوري- (٤/١٠٣).

(٤) المجروحين (١/٤٦٤).

(٥) الميزان (٢/٦٨١).

وأربعين ومائة، قال يحيى: أول ما أنكرناه قال: قتادة عن معاذة أو معاذة عن قتادة»[١].

٢. لفظ: «خرف»:

مثاله:

قال خليفة بن خياط: «بسر بن أبي أرطاة: قال أبو اليقظان: مات بالمدينة وقد خرف»[٢].

وقال الخطيب البغدادي: «قال أبو أحمد علي بن محمد الحبيبي: سألت أبا علي صالح بن محمد جزرة الحافظ، عن بشر بن الوليد القاضي، فقال: صدوق، ولكنه لا يعقل ما يحدث به، كان قد خرف»[٣].

وقال الذهبي -في ترجمة صالح بن نبهان المدني-: «قال ابن المديني: ثقة، إلا أنه خرف وكبر، فسمع منه الثوري بعد الخرف»[٤].

٣. لفظ: «اختل»:

مثاله:

قال السِلَفي: «وسألته عن أبي عبد الله السقطي فقال: هو محمد بن علي يعرف بابن أخت مهدي وكان الذي أفاده خاله أبو بكر بن مهدي سمع أبا بكر النقاش وروى عنه الصحيح عن الفربري عن البخاري اختل بأخرة فترك حديثه»[٥].

وقال الذهبي -في ترجمة أحمد بن جعفر بن حمدان، أبي بكر القطيعي-: «قال أبو عمرو بن الصلاح: اختل في آخر عمره، حتى كان لا يعرف شيئاً مما يقرأ عليه، ذكر هذا أبو الحسن بن الفرات»[٦].

المطلب الثاني:

طريقة معرفة اختلاط الراوي

يعرف اختلاط الراوي بأمور، منها:

أ. نص إمام من الأئمة على اختلاطه:

مثاله: قول الدوري: «سمعت يحيى يقول كان عبد الوهاب الثقفي قد اختلط بآخرة».[٧]

(١) المعرفة والتاريخ (٦١/٣).

(٢) الطبقات لخليفة بن خياط (ص: ٥٥٠).

(٣) تاريخ بغداد (٥٦٦/٧).

(٤) الميزان (٣٠٣/٢).

(٥) سؤالات الحافظ السِلَفي لخميس الحوزي (ص: ٩٤).

(٦) الميزان (٨٧/١).

(٧) تاريخ ابن معين -رواية الدوري- (١٠٦/٤).

مثاله: قول أبو النضر هاشم بن القاسم: «إني لأعرف اليوم الذي اختلط فيه المسعودي، كنا عنـده وهو يعزى في ابن له إذ جاءه إنسـان فقال له: إن غلامك أخذ عشرة آلاف من مالك وهرب ففزع وقام ودخل إلى منزله ثم خرج إلينا وقد اختلط رأينا فيه الاختلاط»[١].

ج. متابعة أحواله، والاختبار للراوي لمعرفة ضبطه أو اختلاطه، كما روى ابن أبي خيثمة في كتـاب العلم «حدثني عن أبي زرعة فإني سألته عـن حديث ثم سألته عنه بعد سنتين فما أخرم منه حرفاً[٢]: يعني ما أسقط منه ولا حرف، دل على أنه حافظ متقن.

د. ومـن طرق المحدّثين في معرفة اختلاط الـرّواة: أن الناقد منهم كان يدخل على الرّاوي ليختبره فيقلب عليه الأسانيد والمتون، ويلقنه ما ليس من روايته، فإن لم ينتبه الشيخ لما يراد به فإنه يعد مختلطاً ويعزف الناس عن الرّواية عنه[٣].

المبحث الثاني:

حكم رواية المختلطين، وأشهر المصنفات في الرواة المختلطين، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: حكم رواية المختلطين

اعتبـر المحدثـون الاختـلاط نوعًا من أنواع الجـرح؛ لأنه يقدح في ضبط الـراوي ويؤثر في صحة ما يرويه:

قال ابن حبـان: «فأما الجرح في الضعفاء فهو على عشرين نوعًا...السادس: ومنهم جماعة ثقـات اختلطـوا في أواخر أعمارهم حتى لم يكونوا يعقلون ما يحدثون فأجابوا فيما سئلوا، وحدثوا كيف شاءوا، فاختلط حديثهم الصحيح بحديثهم السقيم فلم يتميز، فاستحقوا الترك»[٤].

وقـال الحاكـم: «الطبقة العاشرة مـن المجروحين قـوم كتبوا الحديث ورحلـوا فيه وعرفوا بـه فتلفـت كتبهم بأنواع مـن التلف الحرق أو النهـب أو الهدم أو الغرق أو السرقـة فلما سئلوا عن التحديـث حدثوا بها من كتب غيرهم أو من حفظهم علـى التخمين فسقطوا بذلك منهم عبد الله بن لهيعة الحضرمي على محله وعلو قدره»[٥].

وقـال ابن حجر: «ثم سوء الحفظ وهو السبب العاشر من أسباب الطعن، والمراد به: من لم يرجـح جانب إصابته على جانب خطئه، وهو على قسميـن: إن كان لازماً للراوي في جميع حالاته، فهـو الشاذ؛ على رأي بعضـ أهل الحديث، أو إن كان سوء الحفظ طارئـاً على الراوي إما لكبره أو لذهـاب بصره، أو لاحتراق كتبه، أو عدمها؛ بـأن كان يعتمدها، فرجع إلى حفظه، فساء، فهذا هو

(١) الجرح والتعديل (٥/٢٥١).

(٢) كتاب العلم (ص١٦).

(٣) انظر: حان. شرح اختصار علوم الحديث - اللاحم (ص٢٣٤).

(٤) المجروحين (١/٦٨).

(٥) المدخل إلى الإكليل (ص: ٦٧).

المختلط»[1].

وإنما يجرح به الراوي إذا أثر في روايته، فأما من لم يؤثر اختلاطه في روايته -بأن يكون حجب عن التحديث- فلا يجرح به الراوي، بل هو مرض من الأمراض التي تصيب الإنسان.

قال الذهبي -في عبد الوهاب بن عطاء-: «قال أبو داود: تغير، وذكره العقيلي فقال: تغير في آخر عمره، قلت: لكنه ما ضر تغيره حديثه، فإنه ما حدث بحديث في زمن التغير»[2].

- وأما حكم حديث المختلط، فإنه على ثلاثة أقسام:

الأول: ما حدث به قبل الاختلاط.

الثاني: ما حدث به بعد الاختلاط.

الثالث: ما لم يتميز هل حدث به قبل الاختلاط أم بعده.

فما حدث به قبل الاختلاط، فإنه مقبول، وما حدث به بعد الاختلاط أو لم يتميز، فإنه مردود.

قال يحيى بن معين: «عطاء بن السائب قد كان اختلط فمن سمع منه قبل الاختلاط فهو جيد ومن سمع منه بعد الاختلاط فليس بشيء»[3].

وقال الخطيب: -في باب ما جاء في ترك السماع ممن اختلط وتغير- «فإذا تميز للطالب ما سمعه ممن اختلط في حال صحته جاز له روايته وصح العمل به»[4].

وقال ابن الصلاح -في النوع الثاني والستين: معرفة من خلط في آخر عمره من الثقات-: «والحكم فيهم: أنه يقبل حديث من أخذ عنهم قبل الاختلاط ولا يقبل حديث من أخذ عنهم بعد الاختلاط أو أشكل أمره فلم يدر هل أخذ عنه قبل الاختلاط أو بعده؟»[5].

وقال النووي: «إذا خلط الثقة لاختلال ضبطه بخرف أو هرم أو لذهاب بصره أو نحو ذلك قبل حديث من أخذ عنه قبل الاختلاط ولا يقبل حديث من أخذ بعد الاختلاط أو شككنا في وقت أخذه»[6].

وقال ابن الملقن: «وهم منقسمون فمنهم من خلط لخرفه أو لذهاب بصره أو لغيره فيقبل ما روي عنهم قبل الاختلاط ولا يقبل ما بعده أو شك فيه»[7].

---

(١) نزهة النظر (١/١٠٤).

(٢) الميزان (٢/٦٨١).

(٣) العلل ومعرفة الرجال -رواية عبد الله بن أحمد- (٣/٢٩).

(٤) الكفاية (ص: ١٣٧).

(٥) مقدمة ابن الصلاح (ص:٤٩٤). وينظر: الكواكب النيرات (ص: ٦٢).

(٦) شرح مسلم (١/٣٤).

(٧) المقنع (٢/٦٦٣).

وقال ابن حجر: «والحكم فيه: أن ما حدث به قبل الاختلاط إذا تميز قبل، وإذا لم يتميز توقف فيه، وكذا من اشتبه الأمر فيه، وإنما يعرف ذلك باعتبار الآخذين عنه»[1].

فيقبل حديث المختلط في حالات، منها:

١. أن يكون من رواية من سمع منه قبل الاختلاط:

ويعرف ذلك بأمور، منها:

١- أن ينص إمام أن الراوي قد سمع من المختلط قبل أو بعد اختلاطه:

مثال ذلك:

- حماد بن سلمة:

قال ابن الجنيد: «قال يحيى: وحماد بن سلمة سمع من عطاء بن السائب قديمًا قبل الاختلاط»[2].

- عبدة بن سليمان:

قال ابن طهمان: «سمعت يحيى يقول سماع عبدة من سعيد بالكوفة قبل الاختلاط بدهر وعبدة ثقة»[3].

- يحيى بن سعيد القطان:

قال البخاري: «قال لي علي: لقي يحيى بن سعيد الجريري بعدما اختلط سنة إحدى، أو ثنتين وأربعين»[4].

٢. أن يصرح الراوي عن نفسه أنه سمع من شيخه قبل اختلاطه:

مثال ذلك:

- أبو حاتم الرازي:

قال أبو حاتم: «اختلط عارم في آخر عمره وزال عقله فمن سمع عنه قبل الاختلاط فسماعه صحيح وكتبت عنه قبل الاختلاط سنة أربع عشرة ولم أسمع منه بعدما اختلط فمن كتب عنه قبل سنة عشرين ومائتين فسماعه جيد وأبو زرعة لقيه سنة اثنتين وعشرين»[5].

---

(١) نزهة النظر (ص: ١٧٩).

(٢) سؤالات ابن الجنيد (ص: ٤٧٨).

(٣) من كلام أبي زكريا في الرجال (ص: ١١٠).

(٤) التاريخ الكبير (٤/٤٣٥).

(٥) الجرح والتعديل (٨/٥٩).

٢. يقبل ما حدث به بعد الاختلاط إذا وافق رواية الثقات:

قال ابن حبان: «وأما المختلطون في أواخر أعمارهم مثل الجريري وسعيد بن أبي عروبة وأشباههما فإنا نروي عنهم في كتابنا هذا ونحتج بما رووا إلا أنا لا نعتمد من حديثهم إلا على ما روى عنهم الثقات من القدماء الذين نعلم أنهم سمعوا منهم قبل اختلاطهم، أو ما وافقوا الثقات في الروايات التي لا نشك في صحتها وثبوتها من جهة أخرى»[١].

٣. تقبل رواية المختلط عن شيخه المتثبت فيه:

قال السخاوي: «وقد يتغير الحافظ لكبره، ويكون مقبولاً في بعض شيوخه ; لكثرة ملازمته له وطول صحبته إياه بحيث يصير حديثه على ذكره وحفظه بعد الاختلاط والتغير، كما كان قبله ; كحماد بن سلمة أحد أئمة المسلمين في ثابت البناني ; ولذا خرج له مسلم - كما قدمته - في مراتب الصحيح، على أن البيهقي قال: إن مسلماً اجتهد وأخرج من حديثه عن ثابت بخصوصه ما سمع منه قبل تغيره. فالله أعلم»[٢].

٤. إذا كان الراوي عنه ممن يميز صحيح حديثه من سقيمه:

مثاله:

- وكيع بن الجراح، عن سعيد بن أبي عروبة:

قال يحيى بن معين: «قلت لوكيع بن الجراح: تحدث عن سعيد بن أبي عروبة وإنما سمعت منه في الاختلاط؟ قال: «رأيتني حدثت عنه إلا بحديث مستو»[٣].

وقال أبو داود: «سمعت صالحا الخندقي، قال: سمعت وكيعاً قال: كنا ندخل على سعيد بن أبي عروبة فنسمع، فما كان من صحيح حديثه أخذناه، وما لم يكن صحيحاً طرحناه»[٤].

٥. يقبل حديث المختلط الذي لم يتميز هل كان قبل الاختلاط أم بعده إذا توبع عليه:

قال ابن حجر: «ومتى توبع السيئ الحفظ بمعتبر؛ كأن يكون فوقه أو مثله لا دونه، وكذا المختلط الذي لم يتميز، والمستور، والإسناد المرسل، وكذا المدلس إذا لم يعرف المحذوف منه؛ صار حديثهم حسناً لا لذاته؛ بل وصفه بذلك باعتبار المجموع من المتابع والمتابع؛ لأن كل واحد منهم احتمال كون روايته صواباً أو غير صواب على حد سواء، فإذا جاءت من المعتبرين رواية موافقة لأحدهم؛ رجح أحد الجانبين من الاحتمالين المذكورين، ودل ذلك على أن الحديث

(١) الصحيح (١/١١٤).

(٢) فتح المغيث (٤/٣٨٨).

(٣) الكفاية (ص: ١٣٦).

(٤) تهذيب الكمال (١١/١٠).

محفوظ، فارتقى من درجة التوقف إلى درجة القبول، والله أعلم»[1].

٦. إذا كان حديثه في الصحيحين:

أخـرج البخاري ومسلـم لعدد من الـرواة المختلطين، فما كان فـي الصحيحين من حديث المختلطين فإنه مقبول:

قال ابن الصلاح: «واعلم أن من كان بهذا القبيل محتجاً بروايته في الصحيحين أو أحدهما فإنا نعرف على الجملة أن ذلك مما تميز وكان مأخوذاً عنه قبل الاختلاط»[2].

وقـال النووي: «واعلم أن ما كان من هـذا القبيل محتجاً به في الصحيحين فهو مما علم أنه أخذ قبل الاختلاط»[3].

وقال العراقي: «وذلك من تحسين الظن بهما لتلقى الأمة لهما بالقبول كما قبل فيما وقع في كتابيهما أو أحدهما من حديث المدلسين بالعنعنة والله أعلم»[4].

وقـال السخاوي: «وما يقع فـي الصحيحين أو أحدهما من التخريـج لمن وصف بالاختلاط مـن طريق من لـم يسمع منه إلا بعده ; فإنا نعرف على الجملة أن ذلـك مما ثبت عند المخرج أنه مـن قديم حديثه، ولو لم يكن من سمعه منه قبـل الاختلاط على شرطه ولو ضعيفاً، يعتبر بحديثه فضلاً عن غيره ; لحصول الأمن به من التغيير، كما تقدم مثله فيما يقع عندهما اجتماعا وانفرادا مـن حديث المدلس بالعنعنة، ومن المستخرجات غالباً يستفـاد التصريح، ومن سمع قديماً ممن اختلط»[5]

وقال ابن حجر -في ترجمة سعيد بن أبي عروبة-: «وأما ما أخرجه البخاري من حديثه، عن قتـادة، فأكثـره من رواية من سمع منه قبل الاختلاط وأخرج عمـن سمع منه بعد الاختلاط قليلاً: كمحمد بن عبد الله الأنصاري، وروح بن عبادة، وابن أبي عدي، فإذا أخرج من حديث هؤلاء انتقى منه ما توافقوا عليه»[6].

وقـال ابن حجر -في ترجمة عبد الوهاب بن عبد المجيـد الثقفي-: «احتج به الجماعة ولم يكثر البخاري عنه والظاهر أنه إنما أخرج له عمن سمع منه قبل اختلاطه كعمرو بن علي وغيره بل نقل العقيلي أنه لما اختلط حجبه أهله فلم يرو في الاختلاط شيئاً والله أعلم»[7].

---

(١) نزهة النظر (١ / ١٠٥).

(٢) مقدمة ابن الصلاح (ص٣٩٨)

(٣) شرح مسلم (٣٤/١).

(٤) التقييد والإيضاح (ص: ٤٤٢).

(٥) فتح المغيث (٣٦٧/٤).

(٦) هدي الساري (ص: ٤٠٦).

(٧) هدي الساري (ص: ٤٢٣).

٧. أن لا يحدث بعد اختلاطه شيئاً:

وقد يعرف كون الراوي المختلط أو الذي تغيّر حفظه لم يُحَدِّثْ حال الاختلاط بأمور منها:

١- أن يحجبه أولاده أو بعض تلاميذه عن التحديث.

مثاله:

- جرير بن حازم:

قال ابن مهدي: «قال ابن مهدي: هو أثبت من قرة، واختلط - يعنى جريراً - فحجبه أولاده فلم يسمع منه أحد في حال اختلاطه»[١].

- إبراهيم بن العباس السامري:

قال الذهبي: «قال محمد بن سعد: إبراهيم بن العباس اختلط في آخر عمره فحجبه أهله حتى مات، قلت: فما ضره الاختلاط»[٢].

٢- أن يقع التغيّر في مرض الموت.

قال ابن معين في أبي عثمان الصفار البصري: أنكرناه في صفر سنة تسع عشرة ومات بعدها بيسير»[٣].

قال الذهبي: «كل تغيّر يوجد في مرض الموت فليس بقادح في الثقة فإن غالب الناس يعتريهم في المرض الحاد نحو ذلك، ويَتِمُّ لهم وقت السياق وقبله أشد من ذلك، وإنما المحذور أن يقع الاختلاط بالثقة فيحدث في حال اختلاطه بما يضطرب في إسناده أو متنه فيخالف فيه»[٤].

---

(١) الميزان (١/٣٩٢).

(٢) الميزان (١/٣٩).

(٣) تقريب التهذيب (ص٣٩٣)

(٤) ضوابط الجرح والتعديل (١/٨٢).

المطلب الثاني:

أشهر المصنفات في الرواة المختلطين

سعى العلماء إلى جمع الرواة المختلطين في مصنفاتهم، فمنهم من ذكره كنوع من أنواع علوم الحديث، في مصنفاتهم، منهم:

الحافظ تقي الدين أبو عمرو بن الصلاح[١] حيث ذكره في النوع الثاني والستين: معرفة من خلط في آخر عمره من الثقات، وذكر منهم ستة عشر راوياً.

وتبعه من ألف بعده من العلماء، كالنووي[٢]، وابن كثير[٣]، وابن الملقن[٤]، والعراقي[٥]، والسخاوي[٦]، والسيوطي[٧].

وأفرد عدد من الأئمة المختلطين في كتب خاصة، منهم:

١- الحازمي، قال السيوطي: «قد ألف فيه الحازمي تأليفاً لطيفاً رأيته»[٨].

٢- المختلطين، للحافظ صلاح الدين العلائي (المتوفى: ٧٦١هـ)، وبلغ عدد التراجم (٤٦) ترجمة، ورتبهم على حروف المعجم.

٣- الاغتباط بمن رمي من الرواة بالاختلاط، للحافظ برهان الدين سبط بن العجمي (المتوفى: ٨٤١هـ)، وبلغ عدد التراجم فيه (١٢٨) ترجمة، ورتبهم على حروف المعجم لكنه ذكر الثقات وغيرهم، ومن قيل إنه اختلط ولم يثبت ذلك حتى ذكر رحمه الله من تغير في مرض الموت.

٥- الكواكب النيرات في معرفة من اختلط من الرواة الثقات، لأبي البركات، زين الدين ابن الكيال (المتوفى: ٩٢٩هـ)، وذكر فيه (٧٠) راو، وألحق بهم المحقق (٥١) راو.

٦- معجم المختلطين، تأليف: محمد بن طلعت، وبلغ عدد التراجم (١٧٠) ترجمة.

٧- الاغتباط بمن رمي من الرواة بالاختلاط، للحافظ برهان الدين سبط بن العجمي (المتوفى: ٨٤١هـ)، وبلغ عدد التراجم فيه (١٢٨) ترجمة، ورتبهم على حروف المعجم لكنه ذكر الثقات وغيرهم، ومن قيل إنه اختلط ولم يثبت ذلك حتى ذكر رحمه الله من

(١) مقدمة ابن الصلاح (ص: ٣٩١).
(٢) إرشاد طلاب الحقائق (٧٨٧/٢).
(٣) اختصار علوم الحديث (ص: ٢٤٤).
(٤) المقنع (٦٦٢/٢).
(٥) التقييد والإيضاح (ص: ٤٤٢).
(٦) فتح المغيث (٣٦٥/٤).
(٧) تدريب الراوي (٨٩٥/٢).
(٨) تدريب الراوي (٨٩٥/٢).

تغير في مرض الموت.

٨- الكواكب النيرات في معرفة من الرواة الثقات، لأبي البركات، زين الدين ابن الكيال (المتوفى: ٩٢٩هـ)، وذكر فيه (٧٠) راو، وألحق بهم المحقق (٥١) راو.

٩- معجم المختلطين، تأليف: محمد بن طلعت، وبلغ عدد التراجم (١٧٠) ترجمة.

الخاتمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد:

فالحمد لله الذي تفضل عليّ وأنعم بإتمام هذا البحث، وأسأل الله تعالى أن ينفعني به أولاً، ثم عموم الباحثين والدارسين، وقد خلصت من خلال هذا العمل إلى مجموعة من النتائج أبرزها ما يأتي:

الاختلاط سوء حفظ طارئ على الراوي؛ إما لكبره، أو لذهاب بصره، أو لاحتراق كتبه، أو عدمها، وهو ينافي ضبط الراوي.

استعمل العلماء ألفاظًا لوصف الاختلاط منها: «اختلط»، «تغير»، «أنكر»، «خرف»، و«اختل».

يُعرف اختلاط الراوي من نصوص الأئمة، ومن متابعة أحواله.

حكم رواية المختلطين يعتمد على توقيت الرواية: فما روي عن المختلط قبل الاختلاط يُقبل، وما روي بعده أو لم يُعرف توقيته يُرد.

يقبل حديث المختلط في حالات منها: أن يكون من رواية من سمع منه قبل الاختلاط، أو ما وافق فيه الثقات، أو أن يكون في الصحيحين، أو أن لا يحدث بعد اختلاطه شيئاَ.

المحدثون جمعوا المختلطين في مصنفات خاصة، مثل: معرفة من خلط في آخر عمره من الثقات للعلائي، والاغتباط بمن رمي بالاختلاط لسبط ابن العجمي، والمختلطين للحازمي، لتوثيق أحوالهم وضبط الرواية.

دراسة الرواة المختلطين تهدف إلى حماية السنة النبوية من الاضطراب والخطأ، وإبراز دقة المحدثين في التثبت والتمحيص.

فهرس المصادر والمراجع

اختصار علوم الحديث. لابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر، اختصار علوم الحديث، تحقيق: أحمد محمد شاكر، (ط: الأولى، لناشر: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ١٤١٦ هـ - ١٩٩٦ م).

إرشاد طلاب الحقائق إلى معرفة سنن خير الخلائق. للنووي، يحيى بن شرف، تحقيق



وتخريج ودراسة: عبد الباري فتح الله السلفي، أصل الكتاب: رسالة ماجستير للمحقق - الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، (ط: الأولى، المدينة المنورة - المملكة العربية السعودية: مكتبة الإيمان، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٧م.

التاريخ - رواية الدوري- لأبي زكريا يحيى بن معين البغدادي (المتوفى: ٢٣٣هـ)، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي - مكة المكرمة، ط: الأولى، ١٣٩٩ - ١٩٧٩م.

التاريخ الكبير، تأليف: محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري، أبي عبد الله (ت٢٥٦هـ)، الطبعة: دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد – الدكن

تاريخ بغداد، تأليف: أبي بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب البغدادي (ت٤٦٣هـ)، تحقيق: د. بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢ م.

تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، تأليف: عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (ت٩١١هـ)، تحقيق: أبي قتيبة نظر محمد الفاريابي، دار طيبة.

تقريب التهذيب، تأليف: أبي الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (ت٨٥٢هـ)، تحقيق: محمد عوامة، الناشر: دار الرشيد – سوريا، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ. – ١٩٨٦م.

التقييد والإيضاح شرح مقدمة ابن الصلاح. لأبي الفضل زين الدين عبد الرحيم بن الحسين، تحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان، (ط: الأولى، الناشر: محمد عبد المحسن الكتبي صاحب المكتبة السلفية بالمدينة المنورة، ١٣٨٩هـ - ١٩٦٩م.

تهذيب التهذيب، تأليف: أبي الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (ت٨٥٢هـ)، مطبعة دائرة المعارف النظامية، الهند، الطبعة: الطبعة الأولى، ١٣٢٦هـ.

تهذيب الكمال في أسماء الرجال، المؤلف: يوسف بن عبد الرحمن بن يوسف، أبو الحجاج، جمال الدين ابن الزكي أبي محمد القضاعي الكلبي المزي (المتوفى: ٧٤٢هـ)، المحقق: د. بشار عواد معروف، الناشر: مؤسسة الرسالة – بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٠٠ – ١٩٨٠م.

الثقات، تأليف: محمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ بن مَعْبدَ، التميمي، أبي حاتم، الدارمي، البُستي (ت٣٥٤هـ)، دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن الهند، الطبعة الأولى، ١٣٩٣ هـ -١٩٧٣م.

الجرح والتعديل، تأليف: أبي محمد عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن المنذر التميمي، الحنظلي، الرازي ابن أبي حاتم (ت٣٢٧هـ)، الهند، الطبعة الأولى، ١٢٧١ه – ١٩٥٢م.

سؤالات ابن الجنيد لأبي زكريا يحيى بن معين، تحقيق: أحمد محمد نور سيف، الطبعة

الأولى، المدينة المنورة: مكتبة الدار، ١٤٠٨هـ – ١٩٨٨م.

شرح علل الترمذي. للحافظ زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي (المتوفى: ٧٩٥هـ)، مكتبة المنار - الزرقاء – الأردن، الطبعة: الأولى، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.

الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تأليف: أبي نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي (ت٣٩٣هـ)، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين - بيروت، الطبعة الرابعة، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م.

الضعفاء الكبير، للعقيلي، محمد بن عمرو بن موسى، المحقق: عبد المعطي أمين قلعجي، (ط: الأولى، بيروت: دار المكتبة العلمية، ١٤٠٤هـ – ١٩٨٤م).

ضوابط الجرح والتعديل. المؤلف: عبد العزيز بن محمد العبد اللطيف، هذا الكتاب من كتب المستودع بموقع المكتبة الشاملة.

العلل ومعرفة الرجال - رواية عبد الله بن أحمد- لأبي عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل، الشيباني المحقق: وصي الله بن محمد عباس، ط: الثانية، الرياض: دار الخاني، ١٤٢٢ هـ-٢٠١م.

فتح المغيث بشرح ألفية الحديث، السخاوي، محمد بن عبد الرحمن بن محمد، تحقيق: علي حسين علي، الطبعة الأولى، مصر: مكتبة السنة، ١٤٢٤هـ – ٢٠٠٣م.

الكامل في ضعفاء الرجال، لابن عدي الجرجاني، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود- علي محمد معوض، شارك في تحقيقه: عبد الفتاح أبو سنة، ط: الأولى، بيروت - لبنان: الكتب العلمية، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.

الكفاية في علم الرواية، لأحمد بن علي بن ثابت، الخطيب البغدادي، صححه: أبو عبد الله السورقي، قابله: إبراهيم حمدي المدني، الناشر: جمعية دائرة المعارف العثمانية - حيدر آباد، الدكن، الطبعة: الأولى، ١٣٥٧هـ.

الكواكب النيرات في معرفة من الرواة الثقات، لابن الكيال، بركات بن أحمد بن محمد، تحقيق: عبد القيوم عبد رب النبي، الطبعة الأولى، بيروت: دار المأمون، ١٩٨١م.

لسان العرب، المؤلف: محمد بن علي الطيب أبو الحسين البَصْري المعتزلي (المتوفى: ٤٣٦هـ)، المحقق: خليل الميس، الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٠٣ه.

لسان الميزان، لابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي بن محمد، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، الطبعة الأولى، دار البشائر الإسلامية، ٢٠٠٢م.

المجروحين، ابن حبان، محمد بن حبان بن أحمد، المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين، تحقيق: محمود إبراهيم زايد، الطبعة الأولى، حلب: دار الوعي، ١٣٩٦هـ.

المدخل إلى الإكليل، الحاكم، محمد بن عبد الله بن محمد، المدخل إلى كتاب الإكليل،

تحقيق: د. فؤاد عبد المنعم أحمد، الناشر: دار الدعوة – الإسكندرية.

المعرفة والتاريخ، الفسوي، يعقوب بن سفيان بن جوان، المعرفة والتاريخ، تحقيق: أكرم ضياء العمري، الطبعة الثانية، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠١هـ – ١٩٨١م.

مقدمة ابن الصلاح. لعثمان بن عبد الرحمن، أبو عمرو، تقي الدين المعروف بابن الصلاح (المتوفى: ٦٤٣هـ)، دار الفكر- سوريا، ١٤٠٦هـ.

من كلام أبي زكريا يحيى بن معين في الرجال، ليزيد بن الهيثم بن طهمان، تحقيق: أبو عمر محمد بن علي الأزهري، الطبعة الأولى، القاهرة: الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، ١٤٢٩هـ – ٢٠٠٨م.

المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، للنووي، يحيى بن شرف، (ط: الثانية، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٣٩٢هـ).

ميزان الاعتدال في نقد الرجال، للذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان، تحقيق: علي محمد البجاوي، الطبعة الأولى، بيروت – لبنان: دار المعرفة للطباعة والنشر، ١٣٨٢هـ – ١٩٦٣م.

نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر. لأبي الفضل أحمد بن علي ابن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (المتوفى: ٨٥٢هـ)، مطبعة الصباح، دمشق، ٢٠٠٠م.

هدي الساري. لأبي الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (المتوفى: ٨٥٢هـ)، دار المعرفة – بيروت، ١٣٧٩ هـ.

اليواقيت والدرر في شرح نخبة ابن حجر. لزين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف المناوي (المتوفى: ١٠٣١هـ)، مكتبة الرشد – الرياض، ط: الأولى، ١٩٩٩م.

الباحث: مروان راجي دخيل الله العرفي
باحث ماجستير كلية الأنظمة والاقتصاد بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة
Researcher name : Marwan Raji Dakhil Allah Al-orfi
البريد الإلكتروني: marwanalorfi1@gmail.com

إثبات الجريمة الإلكترونية وفق النظام السعودي

Proof of crime according to the Saudi system

DOI: https://doi.org/10.55625/joisr-7809

تاريخ الاستلام: ٢٠٢٥/١٠/٢١ / تاريخ القبول: ٢٠٢٥/١١/٢

المستخلص

يناقش هذا البحث طرق ووسائل إثبات الجريمة الإلكترونية، وتكمن أهمية البحث في كونه يبين ويوضح مفهوم الجريمة الإلكترونية، وبيان خصائصها، وتوضيح الفرق بينها وبين الجرائم التقليدية، والوقوف على أهم الوسائل القانونية التي يثبت بها هذا النوع من الجرائم.

كما يسعى البحث للبحث حول دراسة حلول لمشكلة الطرق المتبعة لإثبات الجريمة، وبيان مدى قوة الدليل الإلكتروني في إثبات هذه الجريمة، وقد استخدم الباحث المنهج الوصفي التحليلي للوصول إلى نتائج البحث، واستنتج الباحث أن الجرائم الإلكترونية من الجرائم التي لا تترك أثراً في الغالب حيث لا يمكن الاستشهاد بأدلة جنائية للحصول على إثبات لها وتتسم بصعوبة إثباتها حيث أنها من الجرائم المستحدثة والمتنوعة الوسائل، كما استطاع الباحث الوصول إلى الأطراف المعنيين والمسؤولين عن الجريمة الإلكترونية وتحديد مدى صلة كلا منهما بالجريمة، واستنتج الباحث أيضاً طرق الإثبات والخصائص التي تجمع الجريمة الإلكترونية بالجريمة التقليدية وبيان ما يمكن الاعتماد عليه من أدلة في كشفها.

وأوصى الباحث بالاهتمام بهذا الأمر، حيث أنه من الجرائم المستحدثة والقابلة للتحديث باستمرار؛ نظرا للتقدم السريع والملحوظ على كافة الأصعدة التقنية، والتي لا تخلو من التهديدات والمخاطر التي تؤدي إلى الجريمة الإلكترونية كما أوصى الباحث المنظم السعودي بالتحديث والتجديد الدائم والمستمر لنظام مكافحة الجرائم الإلكترونية حتى يواكب التغير والتنوع الذي يطرأ على الجريمة الإلكترونية ليستطيع المنظم الوصول إلى العقوبات الرادعة التي تحد من

انتشـار هذا النوع من الجرائـم، كما أوصى الباحث أيضاً بالاهتمام بكافة الوسائل والطرق الفنية التـي مـن شأنها التسهيل فـي الوصول إلى أدلة علـى الجريمة الإلكترونية، ودمـج ما يمكن دمجه من الوسائـل التقليدية مع الوسائل الإلكترونية للوصول إلى العدالة في إثبات الجريمة الإلكترونية والعقوبة الملائمة لها.

الكلمـات المفتاحية: الجريمة الإلكترونية - القانون الجنائـي - الإثبات الإلكتروني - إثبات الجريمة - التقنية الحديثة

Abstract

This research discusses the methods and means of proving cybercrime. The importance of the research lies in its clarification of the concept of cybercrime, its characteristics, its distinction from traditional crimes, and its identification of the most important legal means of proving this type of crime.

The research also seeks to explore solutions to the problem of methods used to prove cybercrime and demonstrate the strength of electronic evidence in proving this crime. The researcher used the descriptive and analytical approach to arrive at the research results. He concluded that cybercrimes are crimes that often leave no trace, as criminal evidence cannot be used to prove them. They are also difficult to prove, as they are new crimes with diverse methods. The researcher was also able to reach the parties involved and those responsible for cybercrime and determine the extent of their connection to the crime. The researcher also deduced the methods of proof and the characteristics that unite cybercrime with traditional crimes, and explained the evidence that can be relied upon to uncover them. The researcher recommended paying attention to this issue, as it is a newly emerging crime that is subject to continuous updating due to the rapid and noticeable progress in all technical fields, which are not without the threats and risks that lead to cybercrime. The researcher also recommended that the Saudi regulator constantly update and renew the system for combating cybercrimes to keep pace with the changes and diversity occurring in cybercrime, enabling the legislator to reach deterrent penalties that limit the consequences of this type of crime. The researcher also recommended that the legislator pay attention to all technical means and methods that facilitate access to evidence of cybercrime and integrate what can be combined from traditional means with electronic means to achieve justice in proving cybercrime and imposing appropriate penalties.

Keywords: Cybercrime - Criminal Law - Electronic Evidence - Proof of Crime - Modern Technology

مقدمة البحث

بسـم الله الرحمـن الرحيم والصلاة والسلام على أشرف الخلـق سيدنا محمد عليه أفضل الصلاة وأتم التسليم.

أما بعد:

فمع تقدم التكنولوجيا، والتقدم العلمي في وقتنا الحالي الذي قدم الكثير، والكثير من المزايا والخدمـات لأفراد المجتمع وجعلت الحياة بالنسبة لهـم تتسم بالانسيابية، والمرونة وكان الهدف المـراد منه هو تسهيل الحياة بالنسبة لهـم، وتطورها، ولكن بالمقابل هذا التقدم الذي حدث أتى معه؛ التطـور الفكري الإجرامي المخيف، وأصبحت أغلبية الجرائـم تتجه من الجريمة التقليدية إلـى الجريمة الإلكترونية، وتزايـد حدوث الجرائم حيث إنها أصبحت مع التقدم الإلكتروني يسهل تنفيذها، ويصعب إثباتها بسبب الكم الهائل من البيانات، وتطور الأدوات التقنية للمجرمين. ومع ظهـور التكنولوجيا بدأت تظهـر جرائم مختلفة، وجديدة عن الجرائـم التقليدية التي كان يتعامل معهـا النظام الأمنـي، والنظام القانوني، وكذلك القضائي بأساليـب معروفة من خلال حصرها؛ وتلك الجرائم الجديدة تتمثل في الجرائم الإلكترونية.

كذلك إن الأنظمة سعت لوضع قوانين وأنظمة قانونية مختصة في الجرائم الإلكترونية، ومن ذلـك المنظم السعودي الذي أصدر العديد من الأنظمة، ومنها نظام مكافحة جرائم المعلوماتية. وكذلـك إن أهميـة إثبات الجريمة بصفة عامـة بالغة من أمرها، وتكمـن أهميتها في الكشف عن الحقيقـة، والوصول إلى الوقائـع، والتعرف على الجاني من خلال معرفة المجني عليه، وذلك عبر الأدلة، حيث إنه لا جريمة دون إثبات ولا أدلة؛ ونفس الأمر ينطبق كذلك على الجريمة الإلكترونية حيث لا تطبق القوانين إلا إذا تم إثبات الجريمة أولاً[(١)]. ونظراً لاختلاف طبيعة الجريمة القانونية الإلكترونيـة عن الجريمـة التقليدية فقد أدى ذلك إلـى؛ إشكالية في تطبيـق النصوص التقليدية على الجرائـم الإلكترونية، واتباع نفس الأساليب، والطرق لإثبـات الجرائم الإلكترونية[(٢)]. كذلك تتمثـل أهميـة الدليل الإلكتروني في أنه بدونه لا تكون هنـاك جريمة، حيث إنه لا جريمة بلا دليل، ولا عقـاب بلا جريمة، لذلك فإن التوصل إلـى الدليل الإلكتروني من قبل المختصين يعد العنصر الأهم، ولذلك يعد دور الخبراء التقنيين في الجريمة الإلكترونية هو الأبرز، ويكون ذلك من خلال فحـص الأجهـزة، وتقديم تقرير مفصل بجميـع البيانات التي تم التوصل إليهـا، سواء من خلال البيانـات المتوفرة علـى الأجهزة، أو من خلال الحصـول عليها بالطرق التقنيـة المعقدة، أو من خـلال التواصل مع الشركات المستضيفة للمواقع الإلكترونية حول العالم. كذلك إنه قد تم الدمج

---

(١) بطيخ، حاتم أحمد محمد: تطور السياسة التشريعية في مجال مكافحة جرائم تقنية المعلومات دراسة تحليلية مقارنة مجلة الدراسات القانونية والاقتصادية، جامعة المنوفية – كلية الحقوق، العدد ١، ٢٠٢١م،)، ص ٨٠

(٢) ال ثنيان، ثنيان ناصر : إثبات الجريمة الإلكترونية دراسة تأصيلية تطبيقية، (رسالة ماجستير)، (كلية الدراسات العليا، جامعة الأمير نايف العربية للعلوم الأمنية، الرياض، دولة المملكة العربية السعودية، (٢٠١٢م)، ص١

بين الطـرق التقليدية، والطرق الإلكترونية لاعتمادها في إثبات الجريمة الإلكترونية، حيث تمثلت طرق إثبات الجريمة الإلكترونية في الطرق التقليدية التي تتمثل في الضبط، والتفتيش، والمعاينة، وكذلك في الطرق الإلكترونية من خلال الاستعانة بالخبراء التقنيين لفحص الأجهزة، والتأكد من الرسائـل، ومكان القيام بالجريمة وذلك يرجع إلى طبيعـة الجريمة الإلكترونية التي في الغالب لا يكون فيها دليل مادي ملموس، وإنما يتم التوصل إلى الدليل من قبل الخبراء والمختصين بالتقنية بالتعـاون مع جهات التحقيق؛ حيث تقـوم الجريمة الإلكترونية على ركنيـن أساسيين هما: الركن المـادي المتمثل في الأدوات، والأجهزة، التي من خلال فحصهـا يتم التوصل إلى الدليل، والركن المعنـوي المتمثـل في العمل والإرادة لـدى الجاني. ومن خـلال الدراسة الحاليـة سيتم التعريف بالجريمة الإلكترونية وأركانها، وخصائصها، والطبيعة القانونية لها، ومن ثم بيان أهمية الإثبات، وأشخاص الجريمـة الإلكترونية، وكذلك التعريف بالدليل الإلكترونـي، وبيان خصائصه المنفرد بهـا، وتوضيح طـرق الحصول على الدليل الإلكترونـي، وطرق إثبات الجريمـة الإلكترونية ونختم نهاية بالسوابق القضائية المتعلقة بالجرائم الإلكترونية.

أهمية البحث

- بيان مفهوم الجريمة الإلكترونية، وتوضيح الخصائص التي تميز الجرائم الإلكترونية عن الجرائم التقليدية، وبيان الطبيعة القانونية للجريمة الإلكترونية.
- معرفة أهمية إثبات الجرائم الإلكترونية.
- معرفة أطراف الجريمة الإلكترونية، وتوضيح الفئات الخاصة بكل طرف بهم.
- بيان مفهوم الدليل الإلكتروني للجريمة، وما هي الطرق المتبعة حتى يتم الحصول على الدليل الإلكتروني الخاص بالجريمة.
- أهمية معرفة الطرق الخاصة بإثبات الجريمة الإلكترونية.

أسباب اختيار الموضوع

إن الذي دعاني لاختيار هذا الموضوع عدة أسباب وأهمها ما يلي:

- قلة البحث في هذا الموضوع كونه من الموضوعات المستحدثة والعصرية.
- الوقـوف علـى أهم العقبـات والتحديات التي تواجـه التعامل مع الجريمـة الإلكترونية وتحقيق العدالة فيها
- معرفة الأسس التي يبنى عليها الأخذ بالأدلة الإلكترونية أو رفضها.
- الحاجـة لزيـادة تعزيز الحماية القانونية للمجتمع، بسبـب زيادة حالات الاعتداء على الخصوصيـة التقنيـة، ممـا يجعل دراسـة وسائل إثبـات الجريمة الإلكترونيـة تسهم في دعم القانون ومكافحة الجريمة الإلكترونية.

- الرغبة بالربط بين الجانب النظري والتطبيقي حيث يهدف البحث إلى ربط النصوص النظامية مع التطبيقات القضائية، مما يحقق الفهم الواقعي لإثبات الجريمة الإلكترونية.

أهداف البحث

١- بيان طرق إثبات الجريمة الإلكترونية وفق النظام السعودي

٢- بيان مدى وضوح النصوص النظامية المتعلقة بإثبات الجريمة الإلكترونية

٣- توضيح ما هو الدليل الإلكتروني والفوارق بين الأدلة الإلكترونية والأدلة الغير إلكترونية

٤- إدراج عدة تطبيقات قضائية في النظام السعودي في موضوع الجرائم الإلكترونية

إجراءات البحث

استخدم البحث في منهجه المنهج الوصفي التحليلي وهو أسلوب من أساليب التحليل المركزي على معلومات كافية ودقيقة عن ظاهرة أو موضوع محدد، أو فترة أو فترات زمنية معلومة، وذلك من أجل الحصول على نتائج علمية، ثم تفسيرها بطريقة موضوعية، بما ينسجم مع المعطيات الفعلية للظاهرة[1]

منهج البحث

اعتمد الباحث في دراسته على المنهج الوصفي التحليلي، وذلك من خلال جمع المعلومات المتعلقة بموضوع إثبات الجريمة الإلكترونية من المصادر النظامية والقضائية، ثم وصفها وتحليلها للوصول إلى نتيجة علمية قانونية دقيقة. ويتمثل تطبيق هذا المنهج في الخطوات الآتية:

- الوصف:

يقوم الباحث بوصف مصطلحات البحث و بيانها و كذلك القواعد النظامية ذات العلاقة بإثبات الجرائم الإلكترونية، مثل نصوص نظام الإثبات ونظام مكافحة الجريمة المعلوماتية والأنظمة الإجرائية ذات الصلة.

- التحليل:

يعمد الباحث إلى تحليل هذه النصوص القانونية والممارسات القضائية تحليلاً قانونيًا لبيان مدى كفاية طرق إثبات الجريمة الإلكترونية وذلك في مواجهة التطورات التقنية.

مشكلة البحث

١- ما طبيعة الأدلة الرقمية وما مدى كفايتها ومشروعيتها للإثبات؟

٢- ما مدى قبول وسائل إثبات الجريمة الإلكترونية أمام القضاء السعودي؟

٣- ما مدى قوة الدليل الإلكتروني؟

(١) رجاء وحيد دويدري: البحث العلمي أساسياته النظرية وممارسته العملية ص ١٨٣.

أسئلة البحث

هناك ثلاث تساؤلات تم طرحها وسوف يتم الإجابة عنها في البحث بمشيئة الله وهي:

١- ما هي طرق الإثبات المتبعة في إثبات الجريمة الإلكترونية.

٢- من هم أشخاص الجريمة الإلكترونية.

٣- مدى قوة الدليل الإلكتروني في إثبات الجريمة الإلكترونية.

الدراسات السابقة

١- الدراسة الأولى:

عنوان الدراسة: الإثبات الجنائي في الجريمة الإلكترونية

اسم الباحث: محمد بن ناصر بن علي الرقيشي

نوع الدراسة: رسالة ماجستير

الجامعة: جامعة السلطان قابوس (سلطنة عمان)

السنة: ٢٠١٨م

ملخص الدراسة: لقد وضحت هذه الدراسة ماهية الإثبات الجنائي، وماهية الجريمة الإلكترونية، وكذلك وضحت الإجراءات الخاصة بجمع الدليل الإلكتروني، سواء كانت عن طريق الإجراءات التقليدية، أو الإجراءات الإلكترونية.

٢- الدراسة الثانية:

عنوان الدراسة: إثبات الجريمة الإلكترونية (دراسة تأصيلية مقارنة).

اسم الباحث: ثنيان ناصر آل ثنيان.

نوع الدراسة: رسالة ماجستير.

الجامعة: جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية.

السنة: ٢٠١٢م.

ملخص الدراسة:

لقد توصلت هذه الدراسة إلى أن الجريمة الإلكترونية لها طبيعة قانونية، تستلزم من خلالها وسائل غير تقليدية، عن طريقها يتم الحصول على الدليل الإلكتروني، وكذلك بيان أن الجريمة الإلكترونية من أهم المعوقات التي تواجهها حتى يتم إثباتها هو عدم العثور على الدليل المادي.

خطة البحث:

- المبحث التمهيدي: مفهوم الإثبات وماهية الجريمة الإلكترونية.



- المطلب الأول: مفهوم الإثبات والجريمة لغة واصطلاحاً.
- المطلب الثاني: ماهية الجريمة الإلكترونية.
- المبحث الأول: أهمية إثبات الجريمة وأشخاص الجريمة الإلكترونية.
- المطلب الأول: أهمية إثبات الجريمة بصفة عامة والجريمة الإلكترونية
- المطلب الثاني: أشخاص الجريمة الإلكترونية.
- المبحث الثاني: الدليل الإلكتروني وطرق إثبات الجريمة الإلكترونية.
- المطلب الأول: ماهية الدليل الإلكتروني.
- المطلب الثاني: طرق الحصول على الدليل الإلكتروني.
- المطلب الثالث: طرق إثبات الجريمة الإلكترونية.
- المبحث الثالث: التطبيقات القضائية.

◇◇◇

المبحث التمهيدي

مفهوم الإثبات وماهية الجريمة الإلكترونية

قسم هذا المبحث التمهيدي إلى مطلبين، وتم تخصيصه للتعريف بالمصطلحات الأساسية، والتمهيدية، والتي يحصل بها خطأ في بعض الأوقات، فلا بد من تعريفها بصورة صحيحة، وواضحة، حتى يتم معرفتها بشكل كامل؛ وسأقوم في هذا المبحث بمشيئة الله بتعريف مصطلح الإثبات لغة، واصطلاحاً، وماهية الجريمة لغة، واصطلاحاً وتعريف موضوعنا الأساسي، وهو الجريمة الإلكترونية، وبيان أركانها، وخصائصها، والطبيعة القانونية لها.

المطلب الأول: مفهوم الإثبات والجريمة لغة واصطلاحاً

إن التعريف بمصطلحات البحث هو أهم متطلب يأتي بداية البحث به، وذلك حتى يتم للفرد وضوح معنى المصطلحات التي يقوم عليها البحث، وسوف أقوم بتعريفها بمشيئة الله في هذا المطلب.

الإثبات لغة: «ثَبَتَ الشيءُ يَثْبُتُ ثَباتاً وثُبوتاً فَهُوَ ثابتٌ»[(١)].

الإثبات اصطلاحاً: «إقامة الدليل أمام القضاء بالطرق التي حددتها الشريعة على حق أو واقعة معينة تترتب عليها آثار»[(٢)].

الجريمة لغةً: «الجُرْمُ: التّعدِّي، والجُرْمُ: الذَّنْبُ، وَالْجَمْعُ أَجْرامٌ وجُرُومٌ، وَهُوَ الجَرِيمَةُ، وقد جَرَمَ يَجْرِمُ جَرْماً واجْتَرَمَ وأَجْرَم، فَهُوَ مُجْرِم وجَرِيمٌ»[(٣)].

الجريمة اصطلاحاً: إن تعريفات الجريمة متعددة، سواء كانت في الاصطلاح الفقهي، أو الاصطلاح القانوني ففي الاصطلاح الفقهي لها اتجاهين: خاص وعام، وبمشيئة الله سوف أذكر الاصطلاحين الفقهي، والقانوني.

الجريمة العامة في الاصطلاح الفقهي: «فالتعريف العام للجريمة أن تكون مرادفة للشر عموماً فيقال الجريمة: «هي عصيان ما أمر الله به وفعل ما نهى الله عنه». ويمكننا أيضاً أن نقول إن هذا هو تعريف علماء الأخلاق للجريمة[(٤)]. والتعريف الخاص للجريمة نقول بأنها: «هي العصيان الشرعي المعاقب عليه قضاء»[(٥)].

---

(١) ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل جمال الدين: (لسان العرب ط الثالثة (١٤١٤)، الجزء الثاني)، ص ١٩.

(٢) موسى، خالد السيد: شرح قواعد الإثبات الموضوعية: دراسة مقارنة (مكتبة القانون والاقتصاد الرياض، الطبعة الأولى، ٢٠١٤)، ص ٢١.

(٣) ابن منظور لسان العرب مرجع سابق، جزء ١٢ ص ٩١.

(٤) الزهراني، سعيد بن حسن ال يحيى: جرائم الشبكة العالمية للمعلومات (الإنترنت) (جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، الطبعة الأولى ٢٠٢٠م)، ص ٥٣.

(٥) الزهراني: جرائم الشبكة العالمية للمعلومات، مرجع سابق، ص ٥٣.

الجريمـة وفقاً للاصطلاح القانوني: إخلال بقاعـدة قانونية ذات طابع جنائي تحظر سلوكاً معينـاً إيجابياً أو سلبياً (عمـلاً أو امتناع عن عمل) وترتب لمن يقع منـه الانتهاك إرادياً ومختاراً جزاء جنائياً (عقوبة أم تدبيراً احترازياً)[1].

المطلب الثاني: ماهية الجريمة الإلكترونية

أولاً: الجريمة الإلكترونية: لقد عرف النظام السعودي الجريمة الإلكترونية وهي: «أي فعل يرتكب متضمناً استخدام الحاسب الآلي أو الشبكة المعلوماتية بالمخالفة لأحكام هذا النظام»[2].

التعريـف الآخر للجريمة الإلكترونية: «هي مجموعة العناصـر المتداخلة المؤثرة في طبيعة الأفعـال الإجرامية المرتكبة والمتصلة اتصـالاً وثيقاً بالحاسب الآلي، والمعلوماتية، وهي بذلك لا يتصور وجودها دون ارتباط بالحاسوب»[3].

ثانياً: أركان الجريمة الإلكترونية:

هنـاك أركان أساسية للجريمـة الإلكترونية، شأنها شأن الجرائـم التقليدية، ولكن طبيعتها تختلف، حيث يجب توافر ركنين أساسيين في الجريمة الإلكترونية؛ بالإضافة إلى ركن ثالث يتعلق بأنظمة الدول وقد يختلف من دولة لأخرى.

أمـا الركنان الأساسيان فهما الركن المادي، ويتمثل: في الاستعداد للجريمة، والتجهيز لها، واستخـدام أداة الجريمة التي تتمثل في الأجهـزة أو المواقع الإلكترونية؛ والركن الثاني هو الركن المعنـوي الذي يتمثل فـي الحالة المزاجية، والنفسية للقائم بالجريمـة الإلكترونية، والعلاقة بين المتهم والركن المادي[4].

ويتمثل الركن الثالث: في الركن الشرعي الذي يتمثل: في اعتبار الفعل الذي قام به الشخص جريمـة إلكترونية يعاقب عليها القانـون، وهذا الركن يختلف من دولة وأخـرى، ومن نظام وآخر، حيـث قد يكون هناك فعل يُعد جريمة في دولـة، ولا يُعد جريمة في دولة أخرى. إن الركن المادي، يوضـح الفعـل الجنائي الذي قام به المجـرم؛ والشكل الخارجي له، وكذلـك نتيجة فعله، والسبب الـذي يربط الفعل بالنتيجة، فإذا لـم يتوافر فعل، أو سبب، أو نتيجة؛ فلن يقوم الركن المادي، ولا يوجد جريمة يمكن إثباتها. أما بالنسبة للركن المعنوي، يبين ما إذا كان القصد الجنائي عمدي، أم غيـر عمـدي، أو حدث بسبب خطأ ورد، أو بسبب الإجبـار، والركن المعنوي، يكمن فيه أن يكون الفاعـل عالم بالجريمة التي سوف يتم حدوثها، وأن يكون هناك إرادة لفعل هذه الجريمة؛ أما إذا

---

(١) مرعي، أحمد لطفي السيد: أصول علمي الإجرام والعقاب، دار الكتاب الجامعي للنشر والتوزيع، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، ١٤٣٧)، ص ٥٠.

(٢) نظام مكافحة جرائم المعلوماتية الصادر بمرسوم ملكي رقم م/١٧/ بتاريخ ١٤٢٨هـ، المادة الأولى.

(٣) سكيكر، محمد علي الجريمة المعلوماتية وكيفية التصدي لها، (سلسلة كتاب الجمهورية، دولة مصر، ٢٠١٠)، ص ٣٦.

(٤) آل ثنيان: إثبات الجريمة الإلكترونية، مرجع سابق، ص ٢١-٢٢.

لم يتوافر علم وإرادة للجريمة؛ فلن يقوم الركن المعنوي للجريمة.

واستنتاجاً من الذي ذكر، فإن الجريمة لا قيام لها دون الركنان الأساسيان: وهما الركن المادي، والمعنوي.

أولاً: الركن المادي:

إن وجود الركن المادي يعتبر أمر ثابت في الجريمة، فالركن المادي هو أن يقوم الجاني بالفعل الغير مشروع، والذي من خلاله يتم الاعتداء على حق قانوني؛ فإذاً لا قيام لجريمة دون توافر هذا النشاط الخارجي المادي، ولا يتم تكون الركن المادي للجريمة إلا عن طريق قيام الجاني بالفعل الغير مشروع؛ أو أنه قام بعدم القيام بعمل يجب فعله، أي (الامتناع عن عمل) وكذلك عندما يوجد قصد الفعل الجريمة، أو نية مراده، ولكن إن لم يكن هناك فعل فهنا لن تحدث الجريمة؛ بسبب عدم وجود سلوك إجرامي حدث، لذلك لابد أن تكون النية الإجرامية حدثت على أرض الواقع، وكذلك إن النشاط المادي في الجريمة الإلكترونية يتطلب توفر بيئة ذات هيئة رقمية، وجهاز حاسوب آلي، وتوفر اتصال بشبكة الإنترنت، ويتطلب أيضاً معرفة متى يتم البدء بهذا النشاط، والشروع فيه وظهور نتيجته[١].

ويتكون الركن المادي من ثلاثة عناصر وهي:

١- السلوك الإجرامي: يمثل السلوك الإجرامي النشاط، أو الفعل الخارجي الذي يقوم به الجاني، حتى يحدث بعد ذلك بسبب هذا النشاط ضرراً، أو خطراً على المقصود من فعل الجريمة وسواء كانت إرادة الجاني أن يريد إحداث نتيجة يريدها، أم تحققت هذه النتيجة، ولكن إرادته لا تنصرف إليها. فالسلوك المادي في الجرائم الإلكترونية إنما يحتاج إلى منطق تقني، حتى يتم إحداث الجريمة الإلكترونية، وبدونه فلن يكون اتصال بالإنترنت، حتى يتم إحداث الجريمة، وسواء اتجهت الإرادة إلى قصد ارتكاب الجريمة، أو إلى تصفح الإنترنت فقط. وكذلك حتى تقوم الجريمة الإلكترونية لابد من توفر حاسوب آلي، واتصال بشبكة الإنترنت، وكذلك يفترض معرفة الجاني بأنه يقوم بهذا النشاط والمعرفة في أنه يستخدم الحاسوب الآلي، «كأن يتولى الجاني أو يرتكب الجريمة بتجهيز الحاسوب لكي يتحقق له حدوث الحاسوب فيقوم بتحميل الحاسب ببرامج اختراق، أو يقوم بإعداد هذه البرامج بنفسه أو يقوم مثلاً بتهيئة صفحات مخلة بالآداب وتحميلها على البرنامج المضيف»[٢].

٢- النتيجة الإجرامية: هي الحلقة الوسطى من الجريمة، وهي من خلالها يتحقق مراد الجاني في إحداث الفعل الذي يريده، ومن خلاله يتم وقوع الجريمة بشكل نهائي، فالنتيجة

---

(١) إبراهيم، خالد ممدوح: الجرائم المعلوماتية، دار الفكر الجامعي، الإسكندرية، طبعة أولى، (٢٠٠٩)، ص ٩٨.

(٢) الحوامدة لورانس سعيد الجرائم المعلوماتية أركانها وآلية مكافحتها دراسة تحليلية مقارنة مجلة الميزان للدراسات الإسلامية والقانونية، جامعة العلوم الإسلامية، العدد ١، ٢٠١٧)، ص ١٩٧-١٩٨)

هــي إحــداث ذلك الأثــر الغير مشروع، ومــن خلاله يصبح المجــرم قد أحدث الفعــل الذي يمثل اعتــداء علــى حق يحميه القانون. والجريمــة الإلكترونية كغيرها من الجرائــم التي لابد من وجود نتيجــة إجراميــة بها، ولكنها تختلــف بالتأكيد النتيجة مــن جريمة إلى أخــرى. فعندما تتكلم عن جريمــة تزويــر للبيانات، وهي تابعة للجرائــم الإلكترونية، فنرى أن النتيجــة الإجرامية بها تكمن فــي تحريف الحقيقة، وتزويرها في البيانات، والمعلومــات التي توجد في الحاسوب، أو إنها توجد فــي الموقع الإلكترونــي، فالنتيجة هنا عن الأثر المــادي المترتب على القيام بالفعــل، أو النشاط المــادي غيــر المشروع، وهي كذلــك تنتج أثر قانوني عــن تزوير بيانات، ومعلومــات الأفراد فهذا تعــدي على خصوصيات الأفراد، وعلى معلوماتهم الخاصــة بهم سواء القيام بتعديلها، أو حذفها، أو تحريفهــا، بمــا يعتبر تعدي صريح ومخالف في القانون، وكذلك في جريمة القتل، والتي تتم عن طريق استخدام النظام المعلوماتي، وأجهزة الحاسوب، والإنترنت، فهنا النتيجة الإجرامية تكمن فــي إزهــاق روح المجني عليــه، مثلما هو عند قيام طبيــب يعمل بالمستشفى بالدخــول إلى قاعدة البيانــات، بسبــب دواء معين حتى يقوم بالتلاعــب في هذا الدواء؛ ويقوم بتغييــره، أو يقوم بتغيير الكميــة المطلوبــة منه، وبسبــب هذا التغيير يقتــل المريض، و الذي تم بسبــب دخوله على قاعدة البيانات الخاصة بالمستشفى[١].

٣- العلاقة بين السلوك، والنتيجة الإجرامية (السببية): لا قيام للجريمة إلا إذا كانت هناك علاقــة بين السلــوك الإجرامي الذي قــام به المجــرم؛ والنتيجة الإجرامية التــي تمت عن طريق السلــوك، أي (النشاط الإجرامي للمجرم) فــإذا انتفت هذه السببية بين العنصرين: (السلوك - النتيجــة) فلا مجال لمساءلة المجرم بسبب انتفاء السبب؛ الذي من خلاله حدثت هذه الجريمة، وتحققــت نتيجتهــا، والسبب الإجرامي هــو الدافع الغير مشــروع، الذي من خلالــه يقوم المجرم بالسلوك، والطرد نحو تحقيق النتيجة الإجرامية.

ثانياً: الركن المعنوي:

كما تم ذكره سابقاً فإن الركن المعنوي يتعلق بالحالة النفسية والمزاجية للقائم بالفعل الذي يُعد جريمة، أي أنه يتوافق مع الركن المعنوي للجريمة التقليدية، والذي يتمثل في العلم، والإرادة، حيــث لا بُد أن يكون الشخص مدركًا للفعل الذي يقوم بــه، ويعلم الآثار المترتبة عليه، ويكون لديه إرادة بفعل هذا، وليس عن طريق الخطأ، كأن يستخدم برنامجًا لا يعرف مصدره، ويكون البرنامج من برامج الاختراق، وهو لا يعلم، فبذلك لا يتوافر الركن المعنوي في الجريمة الإلكترونية. وتوافر الركن المعنوي ليس بديلاً عن الركن المادي، الذي يعد الركن الأساسي في الجريمة الإلكترونية، بــل لا بد من توافر الركنين معًا، حتى تكتمل الجريمة؛ ويتــم الحكم عليها؛ بأنها جريمة إلكترونية

---

(١) أحمد، أحمد محمد عبد المعبود أبو أسيد: الجريمة الإلكترونية وآلية مكافحتها في ظل القانون الدولي، (مجلة البحوث القانونية والاقتصادية، جامعة المنوفية كلية الحقوق، دولة مصر، عدد ٥٠، ٢٠١٩م)، ص ٢٠.

مكتملة الأركان، وبناء على ذلك يتم تطبيق العقوبة عليها، وفقاً لما حدده القانون.

ومما سبق يُمكن استنتاج خصائص المجرم الإلكتروني المتعلقة بالركن المعنوي، وهي:

- أن يكون الشخص عاقلًا، ومدركًا لطبيعة الفعل، وللنتائج المترتبة عليه.
- أن يكون الشخص على علم بمخاطر ما يقوم به من أعمال، وأنها تُعد جريمة.
- أن يكون الشخص لديه الإرادة للقيام بالعمل، وليس مجبرًا عليها.

ورغم أن تلك الخصائص تعني ضرورة توافر العلم والإرادة لدى الشخص القائم بالفعل الإجرامي، إلا أنها لا يُقصد بها أن تكون مبررًا للدفاع عن الشخص، ومحاولة إثبات أنه لم يكن لديه العلم والإرادة؛ وبذلك يكون الهدف التلاعب بالقوانين، واستغلال الثغرات؛ وإنما الهدف أن يكون الشخص مدركًا لما يفعل وقاصدًا الإضرار بالآخرين، لتوافر الركن المعنوي في الجريمة الإلكترونية. كذلك أن النظام السعودي لم يقتصر على القصد الجنائي العام، والتي تتفرع إلى العلم، والإرادة، بل ألزم بأن تتوافر النية لدى الجاني، ألا وهي: القصد الجنائي الخاص لدى الجاني عند دخوله الغير مشروع، و الذي يكون الغرض منه هو التهديد، أو الابتزاز، أو لغرض آخر، وهو الحصول على بيانات تتعلق بأمن الدولة سواء كان في داخلها، أو خارجها، أو لها علاقة بالاقتصاد الوطني، أو تكون نية الجاني بأن يعبث بالبيانات التي يحتويها النظام أو يعبث بالنظام بنفسه، أو أن يقوم الجاني بإتلاف الموقع الإلكتروني، والقيام بتغيير التصاميم الخاصة بالموقع نفسه؛ أو بتعديل الموقع الإلكتروني(١).

القصد الجنائي: يُقصد به تمثيل الجاني للقيام بفعل يعاقب القانون عليه، فيجب ليتوافر القصد الجنائي هو أن يكون الجاني يعلم أن الفعل الذي يريد ارتكابه يدخل من ضمن الأفعال التي يعاقب عليها القانون وتردعه. والقصد الجنائي العام يتمثل بعنصرين: وهما الإرادة والعلم.

أ- الإرادة: هي الدوافع الداخلية الإجرامية للفرد للقيام بعملية إجرامية، والتي تنتقل من إرادة معنوية نفسية إلى فعل على أرض الواقع. وإن الجرائم الإلكترونية كغيرها من الجرائم، التي يدخل فيها توافر الإرادة، فمثلاً: عند قيام الشخص بإرادته القيام بفعل التزوير، المستندات، أو معلومات متواجدة في الحاسب الآلي، أو سرقة معلومات، أو محتويات متواجدة في البريد الإلكتروني، والحصول عليها، فهنا ينطبق العنصر الأول من القصد الجنائي العام، وهو (الإرادة) لفعل الجريمة الإلكترونية.

ب- العلم هو أن يحيط الشخص بحقيقة الوضع الإجرامي الذي يريد القيام به، وما هو في القانون، وذلك أن يدرك الشخص بحقيقة هذا الفعل، وإلى أي منحنى يتجه به والعلم في الجريمة الإلكترونية، هو يوجب على الشخص أن يعلم بأن تزوير المستندات،

---

(١) الأحمد، وسيم حسام الدين: مكافحة الجريمة المنظمة عبر الوطنية في ضوء أحكام الشريعة الإسلامية والأنظمة السعودية (مكتبة القانون والاقتصاد الرياض، طبعة أولى، ٢٠١٦م) ص ٥٢٤.



والمعلومـات، أو سرقة هـذه المحتويات، والمعلومـات، من البريـد الإلكتروني، معاقب عليهـا في القانون، وتدخـل من ضمن الأفعـال الإجرامية الإلكترونيـة، وهنا يتم وجود وتطبيق العنصر الثاني من القصد الجنائي العام، وهو (العلم) بالجريمة الإلكترونية.

وخلاصـة القـول يُعد الركن المعنوي ركنًـا غير ملموس، وهو يتطلب خبـرة ومعرفة من قِبل المحققيـن، حيث يتم التأكد من وعي الشخص القائـم بالفعل الإجرامي، وربط دوافعه بالجريمة التي تمت من خلال العلاقة بينها، وبين ماديات الجريمة ومدى الاستفادة الواقعة عليه، بالإضافة للتأكـد من سلامتـه العقلية أيضًا؛ فإن تـم التأكد من سلامته العقلية ووجـدت علاقة بينه، وبين ماديات الجريمة، وكان هناك دوافع تتعلق بهذا الفعل الإجرامي، وبين الفاعل فإن الركن المعنوي يكون قد تحقق بجميع تفاصيله.

ثالثاً: خصائص الجريمة الإلكترونية:

انتشـرت العمليـة الإجرامية الإلكترونية انتشـاراً غير مسبوق؛ فالجريمـة الإلكترونية تتمتع بخصائـص ذي قـوة يسهل تنفيذها فـي أي دولة، بالرغم مـن أن الجهة التي فعلـت العملية غير متواجـدة في الدولة التي تـم التنفيذ بها. وبذلك أصبحت الجريمـة الإلكترونية شكلاً جديداً من الجرائـم العابرة للحدود الإقليمية؛ ما جعلها تتخذ طابعاً يميزها من غيرها من الجرائم[(١)]. فهي تملـك خصائـص منفردة بها، وليسـت كخصائص الجرائم التقليدية سـواء كان في تنفيذها، أو بأسلوبها. ويتضح لنا أن خصائص الجريمة الإلكترونية عديدة وهي:

١- استعمـال الحاسب الآلي، أو الأجهـزة المتنقلة كأدوات لارتكاب الجرائم الإلكترونية عن طريقها:

إن الجرائـم الإلكترونيـة يتم تنفيذها دائماً تقنياً عن طريـق أداة الحاسب الآلي أو الأجهزة المتنقلـة فهـي خاصية منفـردة بها. ويتخـذ المجرم هـذه الأدوات كبوابة يتم مـن خلالها البدء بالجريمـة، وهـو الحاسـوب، والأجهزة المتنقلـة فهي عن طريقهـا تمكنه من الدخـول إلى شبكة الإنترنت، وهي الأدوات الوحيدة التي تمكنه من الدخول لعالم الإجرام الإلكتروني[(٢)].

وفـي أي مرحلـة من المراحل التي يتم فيها معالجة البيانات يمكن حدوث الجريمة فلا كلمة غير واضحة اللجوء إلى الأنظمة الأمنية التي تقف سداً عند هذه الأفعال الإجرامية[(٣)].

٢- صعوبة إثبات الجريمة الإلكترونية:

---

(١) المقصودي، محمد بن أحمد علي الجرائم المعلوماتية: خصائصها وكيفية مواجهتها قانونياً، المجلة العربية للدراسات الأمنية، الرياض، العدد ٧٠، ٢٠١٧ م)، ١١٣.

(٢) منير، محمد الجنبيهى ممدوح محمد الجنبيهي: جرائم الإنترنت والحاسب الآلي ووسائل مكافحتها، دار الفكر الجامعي، الإسكندرية، ٢٠٠٦م)، ص ١٤.

(٣) إبراهيم، الجرائم المعلوماتية، مرجع سابق، ص ٨٥.

عندمـا نتحدث عـن إثبات الجريمة الإلكترونيـة، فنحن نتحدث عن أصعـب الجرائم إثباتاً فهي تتسم بالصعوبة البالغ من أمرها، حيث أن الجريمة الإلكترونية عندما تقع يمكنك العثور على الأفعال التي ساهمت في إحداث الجريمة؛ لكن لا يمكنك العثور على فاعل الأفعال الغير شرعية إلا بصعوبـة بالغة، فللأسف في الجريمة الإلكترونية عملية تتبع المجرم المرتكب للأفعال الإجرامية الإلكترونيـة تتسـم بصعوبة قصوى؛ وللأسـف أن المجرم الإلكتروني بإمكانـه أن يمحو الأدلة، أو الإثباتات التي تكون في سبب العثور فهنا تزداد، وتكمن خطورة هذا الأمر.

فالجريمة الإلكترونية تتميز بصفة أنها مخفية، ومعنى هذه الجملة أي أنها (لا تترك وراءها آثـاراً مادية) يمكن تتبعها فهي ذات خطـورة عالية من أمرها، ويصعب اكتشافها، ويصعب كذلك معرفة مـكان التعامل معها، وتحديد مكان وقوعها بسبب الكمية الكبيرة من البيانات، والمتداخلة مع بعضها البعض[١].

٣- إنها جريمة ليست محصورة على منطقة جغرافية معينة:

تتسم الجريمة الإلكترونيـة بعالميتها الإجرامية: حيث يمكن فعلها في دولة، ووقوع الجريمة فـي دولة أخرى، ويتم القبض على المجرم في الأمر عـن طريق التحري، والتنسيق ما بين الدول. فالجريمـة الإلكترونية عابرة للقارات، فلا تعترف بحدود بين الدول، فهي تعتبر صفة جديدة على صفات الجرائم الإلكترونية الأخرى، وعن طريق هذه الصفة يمكن ارتكاب التعدي على بيانات أي شخـص في أي دولة؛ أو انتحـال صفته، أو سرقة بطاقات الائتمـان، أو تزوير وإتلاف المستندات الإلكترونية، أو ارتكاب الجريمة المنتشرة بشكل كبير، وهي غسيل الأموال، وهذا عن طريق وجود الأمـوال في دولة مـا، ودخولها بطرق مشروعة في دولة أخرى، بالرغم من عدم مشروعية الأصل، وهي الأموال[٢].

٤- الجريمة الإلكترونية ذات قوة ناعمة:

إن الجريمـة الإلكترونيـة ليسـت كالجريمـة التقليديـة التـي هي أكثـر عنفاً مـن الجريمة الإلكترونيـة؛ فالجريمة التقليدية تحتـاج إلى عمل مادي، وقوة بدنية حتى تتم الجريمة؛ وهذا على عكـس التقليدية الإلكترونيـة التي تحتاج إلى فكـر عميق، وذكاء، وقوة فكريـة علمية ومعرفية في الحاسـوب، والأجهزة المتنقلة، ومجهود ذهني فالمجرم الإلكتروني يحتاج هذه الصفات حتى يتم عمل الجريمة الإلكترونية الغير مشروعة.

والقصـد من كلمة ناعمة هي أن المجـرم الإلكتروني يقوم بالجريمة دون مجهود مادي؛ فهو عن طريق جهاز الحاسوب الآلي، يمكنه فعل الجريمة بخفية، وهذا على خلاف المجرم التقليدي، الذي لا يمكنه إيقاع العملية الإجرامية دون وجود مجهود بدني، ومادي.

---

(١) إبراهيم، الجرائم المعلوماتية، مرجع سابق، ص ٧٩.

(٢) إبراهيم الجرائم المعلوماتية، مرجع سابق، ص ٧٧.

٥- خطورة الجريمة الإلكترونية:

تتسم الجريمة الإلكترونية بالخطورة العالية على جميع الأفراد، والمؤسسات فهي من جهة الأفراد يكمن ضررها في سيطرتها على العقل البشري، والسيطرة على الحياة الشخصية، والعملية لدى الفرد، ويكمن كذلك ضررها على الاقتصاد في وقوع الضرر على المؤسسات بذاتها، وعليه فإن الخطورة تتسع إلى الأمن القومي، والاقتصادي للدولة.

رابعاً: الطبيعة القانونية للجريمة الإلكترونية:

تدخل الجريمة الإلكترونية ضمن نطاق فرع القانون الجنائي، و على وجه الخصوص ضمن نطاق قانون العقوبات الخاص بالجرائم الإلكترونية، أو المعلوماتية(١)، فهي ذات خواص مميزة عن الجريمة التقليدية سواء في نوع الجرائم، أو التنفيذ، أو الإثبات، أو حتى في الأنظمة المتعلقة بالجرائم، حيث إن الجرائم الإلكترونية لها نظام خاص بها، و هو (نظام مكافحة جرائم المعلوماتية)، وقام النظام بتعريف البيانات التي إذاً تتم من خلالها الجريمة الإلكترونية وهي: «المعلومات، أو الأوامر، أو الرسائل، أو الأصوات، أو الصور التي تعد أو التي سبق إعدادها، لاستخدامها في الحاسب الآلي، وكل ما يمكن تخزينه، ومعالجته، ونقله، وإنشاؤه بوساطة الحاسب الآلي، كالأرقام والحروف والرموز وغيرها»(٢). يترتب على ذلك أن هذه البيانات هي الوسيلة التي إذا تم انتهاكها تحدث الجريمة الإلكترونية، وإن الجريمة الإلكترونية هي جريمة متعددة في وقت واحد، ومعنى هذا هو حدوث أكثر من جريمة في وقت واحد تحت مسمى الجرائم الإلكترونية، والمثال على هذا هو حدوث نقل المعلومات، وسرقتها، وتغيير نظم المعلومات الخاصة بالحاسب الآلي فهنا نرى وقوع ثلاث جرائم إلكترونية في وقت واحد.

وبناء على نظام مكافحة جرائم المعلوماتية السعودي، نرى أنه وضع الهدف الأساسي له، هو الحد من الجريمة الإلكترونية، وذلك حتى يتم الأمن والسلامة للجميع من الجرائم الإلكترونية، وذلك بناءً على نص المادة الثانية وهي(٣):

- «المساعدة على تحقيق الأمن المعلوماتي.
- حفظ الحقوق المترتبة على الاستخدام المشروع للحاسبات الآلية والشبكات المعلوماتية.
- حماية المصلحة العامة، والأخلاق، والآداب العامة.
- حماية الاقتصاد الوطني».

ولا بد من الإشارة إلى أن القواعد القانونية الإجرامية الإلكترونية تتميز عن نظيرتها القواعد

---

(١) المقصودي، الجرائم المعلوماتية، مرجع سابق، ص ١١٠-١١١.

(٢) نظام مكافحة جرائم المعلوماتية الصادر بمرسوم ملكي رقم م / ١٧ بتاريخ ١٤٢٨هـ، المادة الأولى، فقرة ٤.

(٣) نظام مكافحة جرائم المعلوماتية الصادر بمرسوم ملكي رقم م/ ١٧ بتاريخ ١٤٢٨هـ، المادة الثانية.

التقليديــة؛ فلا يمكن تطبيق القواعد، أو النصوص القانونيــة للجريمة التقليدية على الإلكترونية، وهــي بالأصل ليست مخصصــة حتى يتم تطبيقها علــى الجريمة الإلكترونيــة، وبالإضافة إلى أن النصوص القانونية للجريمة التقليدية تم وضعها بحسب معايير معينة سابقة، وحيث إن الجريمة الإلكترونيــة لها طابع خاص بهــا سواء من حيث كيفية وقوعها، أو إثباتهــا، أو الوصول إلى الفاعل للفعـل الغير مشروع. ويترتــب على تطبيق النصوص التقليدية على الجريمــة الإلكترونية كثيرٌ من المشـكلات، ومنهــا أن الجاني في الجرائــم الإلكترونية يمكنه محو جميع الآثــار نتيجة فعله الغير مشـروع، وكذلك محو جميع الأدلة التي يمكن الاستفادة منهــا في الوصول إليه فتطبيق النصوص التقليدية في هذا الموضع يمثل مشكلة كبرى، وهذا يعبر عما تم القول به سابقاً وهو عدم إمكانية تطبيق النصوص التقليدية على الجرائم الإلكترونية[١].

ونستخلــص من هذا، وكما تــم القول سابقاً أن الجريمة الإلكترونيــة لها طابع قانوني تتميز به، وخاص بها.

المبحث الأول

أهمية إثبات الجريمة وأشخاص الجريمة الإلكترونية

إن الإثبــات بشكل عام يمثل نتيجة كل جريمة، فهو الفاصل في القضايا سواء كانت الجنائية أم المدنيــة وهــي الأدلة التي من خلالها يتم الوصول إلى الحقيقة فهي تحمي صاحب الحق عندما تتواجــد لديه الأدلة، ويتــم إثباتها عن طريقها، وفــي واقعنا الحالي التكنولوجــي أصبحت معرفة أهميــة الإثبات الإلكتروني تنال أهمية كبيرة، حيــث أن في الواقع الحالي أصبحت أغلبية الجرائم تُفعــل عــن طريق أجهــزة الحاسوب، والأجهــزة المتنقلة، فلابد مــن معرفة مدى أهميــة الإثبات الإلكترونــي في إثبات الجرائــم الإلكترونية. وبالإضافة إلى معرفــة أشخاص الجريمة الإلكترونية فهــي مثل الجرائم الأخرى لديها طرفــان ألا، وهما: «المجرم الإلكتروني - المجني عليه» وبالطبع أشخاص الجريمة الإلكترونية ليس مثل بقية أشخاص الجرائم الأخرى فهم مغايرون عنها، ولهم صفات وملامح، وفئات، وأدوات تخالف البقية.

وسيتــم بمشيئــة الله فــي هــذا المبحث توضيــح أهميــة الإثبات بصفــة عامــة، والجنائي، والإلكتروني، وكذلك شــرح أشخاص الجريمة الإلكترونية بشكل مفصل، وتوضيح الفئات الخاصة بهم.

---

(١) المقصودي، الجرائم المعلوماتية، مرجع سابق، ص ١١.

المطلب الأول: أهمية الإثبات بصفة عامة وإثبات الجريمة الإلكترونية

إن الإثبات من الوسائل الرئيسية، والثابتة حتى يتم الكشف عن تفاصيل الجريمة، وأطرافها فلا بد من ذكر أهميتها، وهذا ما سوف نتحدث عنه بمشيئة الله

أولاً: أهمية الإثبات بصفة عامة

إن الإثبات بصفة عامة هو الطريق، أو الوسيلة التي تقود القاضي نحو الحقيقة فإن الإثبات هو المعنى الحقيقي للعدالة فعن طريقه يتم وضع الحقوق، والعقوبات في موضعها الأصلي فعندما يتعرض الشخص للظلم، أو انتهاك الحقوق أو تعرضه لإحدى الجرائم التقليدية، أو الإلكترونية فيجب عليه اللجوء للقضاء، و تقديم الأدلة التي يملكها للقاضي، وحينها يرى القاضي كفاءة الأدلة، وهل هي تؤخذ بها كدليل، أم أنها ليست كافية أن تكون دليل لإثبات التهمة، فالقاضي يتم تقييده بالأقوال والأدلة المقدمة لديه، فلا يكون له الحق في أن يحكم بهواه، أو بعاطفته فيجب عليه التفكير بمنطقية، وأن يتحرى بدقة في الحكم الذي سوف يصدره. ويسعني القول إن الإثبات هو خاتمة القضايا في جميع فروع القانون، وهو الشيء الذي من خلاله يمكن للشخص أن يدافع به عن حقوقه التي سرقت منه. ومن خلال الإثبات يتم الحكم في القضية عن طريق القاضي، بعد معاينة أقوال، وأدلة أطراف القضية ثم إذا رأى من حكم ضده أن القاضي لم يحكم بالحق يمكنه إحالة الحكم من محكمة الدرجة الأولى، وهي من صدرت الحكم إلى الاستئناف، ثم بعد ذلك إلى المحكمة العليا؛ حتى ينال كل امرئٍ حقه الحقيقي على أكمل وجه. وكذلك إن الإثبات لا يرد على الحق ذاته، فالحق لا يمكن أن يكون محلاً للإثبات فهو الطريق الذي يقوده صاحب الحق للإثبات. فمحل الإثبات هو أساس مصدر الحق للإثبات، ومصدر الحق لا يخرج من وسيلتين، وهي أن يكون تصرفاً قانونياً أو واقعة قانونية[1].

ثانياً: أهمية الإثبات الجنائي

إن الإثبات الجنائي من خلاله يتم «التوصل بإجراءات الخصومة الجنائية للكشف عن الحقيقة التي يبني عليها الحكم»[2].

إن ما ينال أهميةً في هذا المشروع هو الإثبات الجنائي الذي يبلغ أهمية كبيرة عن مسائل الإثبات في القانون المدني، وأولها: هو أهمية بحث القاضي عن الحقيقة المطلقة التي تعتمد على الجزم، واليقين التام في إصدار الحكم على المتهم، حيث أن في الإثبات المدني القاضي إذا لم يتوصل إلى الحقيقة المطلقة، يقوم على الموازنة، والتحكيم العقلي الذي يراه صحيحاً، ويتم

---

(١) سويلم، محمد أحمد: الوجيز في قواعد الإثبات على ضوء نظام المرافعات الشرعية السعودي، دار النشر الدولي، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٣٨ هـ)، ص ١٨.

(٢) امسيويط، انتصار احميدة محمد التحول في نظام الإثبات الجنائي، مركز الدراسات العربية، مصر، طبعة أولى، ١٤٣٨هـ)، ص ١٢.

عـن طريقه الحكـم، ولكن هذا الأسلوب بالتأكيد التام أنه ليس متواجد في الإثبات الجنائي، فعلى القاضـي أن يبحـث بالحقيقة بنفسه، ويقوم بالتحري على أكمل وجه، ويعاين الأدلة معاينة دقيقة، و يقوم بالبحث عن الركن المادي والمعنوي للمجرم الذي فعل الجريمة لما يتسبب؛ هذان الركنان فـي تغيير مرتكب الجريمـة الحقيقي، ومصدر الجريمة نفسه بعد ذلك يتـم الحكم، وفي القانون الجنائـي هناك عدة مبـادئ قانونية يتم الاعتماد عليهـا، و منها «المتهم بريئ حتـى تثبت إدانته» ففي الإثبات الجنائي لأطراف القضية أن يقدموا ما لديهم من أدلة، وأقوال، وشهود، ومن خلالها يتـم الإثبـات الجنائي عن طريـق القاضي، وإصدار الحكـم فالإثبات: هو الهـرم الرئيسي للحكم الجنائـي. فالمراد هو أن على القاضي الذي يملك إصدار الحكم في القضية الجنائية أن لا يحكم في القضية، أو أن يفصل في الدعوى، إلا بدليل إثبات واضح وقاطع يبرر به إما الإدانة، أو البراءة، فهـذه هي وظيفة القاضي، وعندما يقوم بهـذا الأمر عليه أن يوازن في الأدلة المقدمة له بين التي هـي ضد؛ أو مع المتهم، وبيـن واجب هو مناط بفعله، وواجب آخر، وهـو إرضاء الجانب الإنساني للطبيعة البشرية، فهذا ما يجب عليه فعله قبل أن يقوم بالحكم في القضية المرادة(١).

ثالثاً: أهمية إثبات الجريمة الإلكترونية

تعـد الجرائم الإلكترونية من أبرز معالم العصر الحديـث، حيث أن مسألة الإثبات الجنائي في هذا النوع من الجرائم تثير صعوبة بالغة أمام جهات التحقيق، وأجهزة العدالة الجنائية، وذلك بسبب أن محل الجريمة ذات طبيعة معنوية، ومتعلقة بالمعالجة الآلية التي تخص البيانات، وليست ذات طبيعـة مادية(٢). فلذلك لابد من أهمية إثبـات الجريمة الإلكترونية في الأفعال حتى تتماشى معهـا خطـوة تلي الخطوة؛ والقيام بتحليلها من المختصين حتى يتـم الوصول إلى الجاني مرتكب الجريمـة الإلكترونية، فلهذا أهمية إثبات الجريمة مهمـة للغاية وكذلك أنها بالطبع أن تختلف في عملية إثباتها عن الجرائم التقليدية من حيث الأدلة، والمعاينة، ولذلك في الواقع الحالي حان الآن لتطويـر الأنظمة التي تختص بالجريمة الإلكترونية، حيـث أن مع تقدم الأجهزة تقنياً الحاسوبية، والمتنقلـة فـلا بد من وضع حد لقفل الثغرات، التي من خلالها يقـوم المجرم الإلكتروني بعملياته الإجرامية؛ والتي كانت موجودة في الأنظمة السابقة، حتى يتم مواكبة التطور التقني الذي نعيشه.

وإن الجرائم المادية يمكن إثباتها بسبب الآثار الملحوظة التي تتركها وراءها، فهو أمر مسهل، وميسـر حيث يمكن السعي وراءها، حتى الوصول للجاني، وذلك على عكس الجرائم المعنوية التي بالغالب لا يكون وراءها أثر، والآثار هي المعلومات، والبيانات التي يتم تداولها عن طريق الحاسب الآلـي ومـن خلالها تحدث العمليـات الإلكترونية، حيث أنهـا تكون على شكل رمـوز، ونبضات يتم

(١) سويلم، الوجيز في قواعد الإثبات، مرجع سابق، ص ١٩.

(٢) عمري محمد محمود الإثبات الجزائي الإلكتروني في الجرائم المعلوماتية : دراسة مقارنة مجلة العلوم القانونية والسياسية دولة العراق، العدد ٢، ٢٠١٦)، ص ٢٩٥.

تخزينهـا في وسائط لكـن إن الإنسان لا يمكنه أن يقوم بقراءة هــذه البيانات، والمعلومات إلا عن طريـق وسيلـة واحدة، وهي الحواسيب التــي تحفظها[١]. لكن الصعوبة تكمن فــي الركن المعنوي للجرائـم الإلكترونية، بسبب عدم إمكانية معرفة الشخص الحقيقي الذي فعل الجريمة بسبب أنه مخفى ولا يمكن لأحد العثور عليه، لكن بالطبع أنه غير مطلق، ويمكن العثور عليه بتطبيق الوسائل التقنية، التي من خلالها يمكن كشفه.

كذلك إن المسببات التي تجعل من الإثبات الإلكتروني ذا صعوبة خمسة أسباب:[٢]

١- أنه بعد حدوث ارتكاب الجريمة الإلكترونية لا يكون هناك أثر لها.

٢- «صعوبة الاحتفاظ الفني بآثارها إن وجدت».

٣- المحقـق الإلكترونــي ليس كالمحقق التقليـدي، فهو يحتاج إلى أن يملـك خبرة ذات بعد فني، وتقني من الصعب أن يتعامل معها المحقق التقليدي.

٤- عند ارتـكاب الجريمة الإلكترونيــة، وحصولها يلجأ منفذ الجريمة الــى تضليله؛ وخداع الجهة التي تحقق في الجريمة حتى لا يتم العثور عليه.

٥- حتــى يتم ارتكاب الجريمــة الإلكترونية، لا بد أن يكون المنفذ فــي قمة الذكاء، والمهارة اللازمة.

المطلب الثاني: أشخاص الجريمة الإلكترونية

لا شــك بإن لكل جريمــة سواء كانت إلكترونيــة، أو تقليدية أشخاص يطلـق عليهم المجرم، أو الجانــي، والمجنــي عليه، وسوف نتحدث بالتفصيل بمشيئة الله فــي هذا المطلب عن أشخاص الجريمة الإلكترونية، والفئات الخاصة بهم وهم (المجرم الإلكتروني - المجني).

أولاً: الفرق بين المجرم الإلكتروني والمجرم التقليدي:

إن المجــرم لا يوجـد تعريف مثبت عنه، ولكنــه يتميز عن المجرم التقليــدي، أو العادي من حيث المفهوم، وذلك بالطبع بسبب الفرق الشاسع بين الجريمة الإلكترونية، والتقليدية. فالمجرم الإلكتروني يتميز بعدة خصائص، وسمات شخصية تجعل منه ذو أهمية كبرى في عالم الجرائم[٣]

ففي عالم الجريمة الإلكترونية نحن أمام مجرم محترف، ويملك مهارات تقنية على مستوى

---

(١) سقف الحيط، عادل عزام: جرائم القدح والذم والتحقير المرتكبة عبر الوسائط الإلكترونية شبكة الإنترنت وشبكة الهواتف النقالة: دراسة قانونية مقارنة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، مشار إليه عمري الإثبات الجزائي، مرجع سابق، ص ٢٩٥

(٢) الجنبيهي الجنبيهي جرائم الإنترنت، مرجع سابق، ص ١٩.

(٣) ربيعي، حسين المجرم المعلوماتي شخصيته وأصنافه (مجلة العلوم الإنسانية، جامعة محمد خيضر بسكرة، الجزائر، العدد ٤٠، ٢٠١٥م)، ص ٢٨٧.

عــال، وعلى علــم تقني كبير في نظم الحاسب، وفــي الأجهزة الإلكترونية المتنقلــة[1]. وكذلك إن المجــرم الإلكترونــي يتميز عــن المجرم التقليــدي في التنفيذ؛ ففــي الجريمــة التقليدية نرى أن المجــرم التقليــدي يقوم بالجريمة علــى أرض الواقع، ويمكــن كشفه، والإمساك بــه لكن المجرم الإلكترونــي لا يمكــن كشفه، على الحقيقة إلا بصعوبة بالغة من أمرهــا، وكذلك في عملية الإثبات على المجرم، فهناك فرق شاسع فيما بينهم، حيث أن المجرم الإلكتروني يتم إثبات جرمه بتتبعه التقنــي؛ وآثار دخوله للمواقــع الإلكترونية، لكن للأسف عملية الحصول علــى المجرم الإلكتروني تتســم بصعوبة، ولا بد من وجــود قدرة ذهنية، وتحليلية، وخبرة تقنية حتــى يتم الإمساك به، أما بالنسبــة للمجرم التقليدي فيتم عن طريــق الأقوال، والشهود والأدلة الواقعيــة والإمساك به، يتم بسهولة في غالب الأمر، وهذا التمييز الجوهري بينه وبين المجرم الإلكتروني.

ثانياً: شخصية المجرم الإلكتروني:

لقد عرّف النظام السعودي الشخص المجرم الإلكتروني وهو: «أي شخص ذي صفة طبيعية أو اعتبارية، عامة أو خاصة»[2]. ويكمن بداية فعل المجرم الإلكتروني هو في الدخول الغير مشروع ولقــد قام بتعريفــه كذلك نظام جرائــم المعلوماتية السعــودي: «دخول شخــص بطريقة متعمدة إلــى حاســب آلي، أو موقــع إلكتروني أو نظام معلوماتي، أو شبكة حاسبــات آلية غير مصرح لذلك الشخص بالدخول إليها»[3].

إن شخصيــة المجرم الإلكتروني شخصية فريدة من نوعها، فهــو ليس كالمجرم التقليدي، بالرغــم مــن أنهم يشتركون في نفس المعنى، ألا وهو الفعل الغيــر مشروع، لكن ليس بينهم علاقة تشابه بشكل شبه كامل.

وبالطبــع إن المجرم الإلكتروني بسبب أفعالــه الغير مشروعة التي يؤديها تجعل منه شخص يمتلك صفات يتميز بها عن البقية؛ حيث أن المجرم الإلكتروني بسبب خبرته الكبيرة، والمختلفة عن الآخرين، ولذلك إن الخبرة الواسعة التي يتميز بها المجرم الإلكتروني في المسائل المعلوماتية، والتي عن طريقها يمكنه تحريف معلومات أو بيانات، أو سرقتها، أو إتلاف أنظمة معلوماتية فهذي تجعــل من المجرم الإلكتروني شخص مخيف وفــي ذات الوقت شخص لا يمكن السيطرة عليه، أو مراقبته في جميع الأوقات، فهو شخص متخفي، وليس ظاهر مثل المجرم التقليدي.

كذلــك إن طبيعة العنف الــذي يفعله المجرم الإلكتروني في مجــال الحاسب الآلي، لا يمكن تصــور مــداه حيــث أن العنــف حدوثه على هيــكل الحاســوب الآلي، وليــس بالمعلومــات الخاصة بالحاســوب والمثال على ذلك هو القيام بإتلاف وحدة المعالجة المركزية، فهنا يكون الإتلاف قد

(١) المقصودي، الجرائم المعلوماتية، مرجع سابق، ص ١٠٧.

(٢) نظام مكافحة جرائم المعلوماتية الصادر بمرسوم ملكي رقم م / ١٧ بتاريخ ١٤٢٨ ، المادة الأولى، فقرة ١.

(٣) نظام مكافحة جرائم المعلوماتية الصادر بمرسوم ملكي رقم م / ١٧ بتاريخ ١٤٢٨ ، المادة الأولى.

وقع على هيكل الحاسوب الآلي، وهنا تكمن محل الجريمة، وليس في المعلومات[1].

ثالثاً: فئات المجرمين الإلكترونيين

ينقسم المجرمون الإلكترونيون إلى فئتين وهما:

الفئة الأولى من المجرمين الإلكترونيين (الهاكرز): إن المجرمين الذين ينتمون لفئة الهاكرز يصنفون أنهم ضمن الأقل خبرة، وخطورة في الإجرام الإلكتروني فهم لديهم خبرة بالإمكان تسميتها بالمعتبرة مثل المعرفة بمكونات، ووظائف الحاسب الآلي ونظم المعلومات فهؤلاء يمارسون إجرامهم بغرض الهواية فهم أغلبية حياتهم يعيشونها في هذا المجال الإجرامي حيث أنهم لا يدركون مدى نتيجة الإجرام الذي يمارسونه إلا بعد وقوع الفعل، ومثلما قلنا فهؤلاء الفئة يعتبرون من الأقل خطورة حيث أنهم ممارستهم مجال نظم المعلومات بسبب إشباع فضولهم القوي في هذا المجال لكن مع مرور الأيام لا شك أن هذه الفئة سوف تتعمق بشكل مخيف في مجال الحاسب الآلي، وتنتقل من الفئة الأقل خطورة إلى فئة أكبر خطورة أي تصبح الفئات المحترفة بمجال الحاسب الآلي[2]. لكن يجب العلم في الهاكرز كذلك إنهم يصنفون ضمن الأذكياء فهم أغلبية أعمالهم تتجه إلى القيام بدرء الأخطار، أو أنهم يقومون بإصلاحات، وعمليات تحسين في مجال الحاسب الآلي، لكن هذا الأمر لا يغير من قيام بعضهم من هذه الفئة بعمليات غير شرعية أي إجرامية.

الفئة الثانية من المجرمين الإلكترونيين وهم الكراكر: إن توجه هؤلاء الأشخاص المندرجين تحت هذه الفئة يصنفون بأعلى مراحل مستوى المهارة في مجال الحاسب الآلي ككل فاستعمالهم لمجال الحاسب الآلي من أجل التخريب، والاختراق والابتزاز فهم يقومون بهذه الأفعال لأسباب غير مقنعة، وغير إيجابية.

كذلك إنه بسبب المهارة الكبرى التي يملكونها يسمح لهم بسهولة باقتحام الأنظمة الحاسوبية، وكذلك إنهم يمتلكون القدرة الكافية للاقتحام، والتخريب في مجال الأنظمة الحاسوبية، وبالطبع إن هناك قدرة أمنية للأنظمة الحاسوبية لكن هذا لا يسبب لهم أي صعوبة إلا عندما يكون النظام الأمني عالي، وعلى مستوى رفيع من درجات الحماية فهنا يمكن القول إنهم يواجهون بعض الصعوبة لكن للأسف بغالب الأمر يقومون بتعديتها، وإحداث أفعالهم الغير شرعية، وبغالب الأمر عند إحداث فعل إجرامي مثل القيام بتحويل، أو بتحريف المحتوى، أو بسرقة المعلومات الخاصة بالبرامج فتكون هذه الفئة الإجرامية هي الفاعلة لهذا الفعل الغير شرعي[3].

---

(١) المقصودي الجرائم المعلوماتية، مرجع سابق، ص ١٠٧.

(٢) شوقي، يعيش تمام: الجريمة المعلوماتية دراسة تأصيلية مقارنة سلسلة مطبوعات المخبر، جامعة محمد خيضر بسكرة الجزائر، الطبعة الأولى، ٢٠١٩م)، ص ٢٢-٢٣.

(٣) شوقي، الجريمة المعلوماتية، مرجع سابق، ص ٢٣.

رابعاً: المجني عليه في الجريمة الإلكترونية:

إن صاحب فعل الجريمة الإلكترونية إما أن يكون صاحب صفة طبيعية، أو معنوية، ومن المتصور هو أن يكون ضحية الإجرام الإلكتروني شخص ذو صفة طبيعية أم ذو صفة اعتبارية فهي لا تخصص وقوع الجريمة على أحد ما، وهذا يعني أن الجريمة الإلكترونية تقع على أي شخص دون تحديد. لكن يمكن القول إن الإجرام الإلكتروني يقع على الأفراد الاعتباريين بكثرة، ونقصد بالاعتباريين: الشركات والمؤسسات الخاصة بالدولة والمؤسسات ذات الملكية الخاصة فهنا يمكن القول إنها تتعرض بشكل أكبر من الأشخاص الطبيعيين حيث إنها تُستهدف بشكل أكبر بسبب؛ قيمة المحتويات والمعلومات والبيانات التي لديها، والتي بعضها تتصف بسرية مما يجعل المجرم الإلكتروني يستهدفها بشكل أكبر، وكذلك الأموال التي تعتبر الهدف الأول للمجرمين الإلكترونيين حيث إن بعضهم يدخل عالم الإجرام الإلكتروني بسبب الأموال التي يريد الحيازة عليها، ومن خلالها يريد الوصول لمرحلة الثراء الغير مشروع.

وللأسف إذا نظرنا لدور المجني عليه في الجريمة الإلكترونية نرى أن دوره سلبي، وغير واضح بشكل كبير، وهذا بسبب أن المجني عليه عندما يُستهدف من المجرم الإلكتروني يميل إلى التكتم عنها، وأن لا يتحدث سواء عنها، أو عن آثارها خصوصاً عندما تحدث الجريمة في الحصول على بياناته، أو معلوماته السرية التي تملك أهمية عالية، أو عندما تتعلق بسرقة أمواله، وهنا عندما ينفذ المجرم الإلكتروني فعله الغير المشروع يفعل المقايضة الغير مشروعة حيث مقابل هذه المعلومات، والبيانات لصاحبها الشرعي يتم إعطاء المجرم أموال لا يستحقها، أو يتم تنفيذ طلبات يريدها، وللأسف يجبر المجني عليه في بعض الأحيان بسبب أهمية هذه المعلومات، والبيانات وخوفه من تسريبها، وانتشارها[1]، وبعض الأوقات تكون هذه البيانات، أو المعلومات تختص بحياته الشخصية مثل اختراق الحاسوب الآلي الخاص به، أو الأجهزة المتنقلة، والحصول على صور أو فيديوهات شخصية فلا يمكنه اللجوء إلى فعل آخر بينه، وبين المجرم الإلكتروني حيث يتم ابتزاز المجني عليه ببيع معلوماته، أو بياناته لغير أصحابها إذا لم يسلم الأموال المطلوبة من طرف المجرم، أو لم يتم تنفيذ طلباته الأخرى. كذلك هناك مشكلة كبرى في الإثبات، وهي أن المجني عليه يلاقي صعوبة كبرى في الإثبات المادي للجريمة الإلكترونية بسبب خوفه من المساءلة القانونية، وخوفه بسبب إلقاء المسؤولية عليه كمجني عليه، وهذا بسبب أنه يمكن أن يكون هو المسؤول عن المعلومات، أو البيانات، أو هو من له سلطة على هذه المعلومات، والبيانات فعندما يتم اختراقها يتم إلقاء اللوم عليه، وهذا يجعل منه الطرف الأضعف في هذه الجريمة الإلكترونية فهذه السلطة التي يمكن أن يكون مالكها المجني عليه في وقت الاختراق تجعل منه هو من يمتلك إصدار القرارات والإجراءات اللازمة في وقت حدوث الجريمة الإلكترونية حتى يتم

---

(١) المقصودي، الجرائم المعلوماتية، مرجع سابق، ص ١١٠.

تلاشي، أو تخفيف الأضرار الناتجة عن هذا الفعل الغير مشروع[1].

خامساً: فئات المجني عليه:

إن مع تطور الوسائل الإلكترونية تعددت فئات المجني عليه، والخطر امتد من الأشخاص الطبيعيين إلى الأشخاص الاعتباريين. وتقسم فئات المجني عليه إلى:[2]

- الأشخاص ذو الصفة الطبيعية.
- الأجهزة العسكرية: وهي المواقع الإلكترونية الخاصة بوزارتي الدفاع والداخلية.
- المؤسسات المتخصصة مالياً، والقطاعات الحكومية.

أولاً: الأشخاص الطبيعيين:

لا شك أن الجريمة الإلكترونية ليست محصورة في خطرها على الأجهزة العسكرية، والمؤسسات المالية، والقطاعات الحكومية فقط بل تصل إلى الشخص الطبيعي.

ويتم ذلك عن طريق:

• اختراق الأجهزة، والحواسيب الشخصية لدى الشخص الطبيعي، والتمكن من الوصول إلى معلومات سرية، أو خاصة، أو إتلاف البريد الإلكتروني، وذلك عبر نشر فيروسات في البريد، ويترتب عليه الدخول غير الشرعي للجاني فالبريد الإلكتروني هو من أهم وسائل وصول الجاني للأجهزة الخاصة للأفراد، والوصول لمعلوماتهم الشخصية.

• عملية النصب، والسرقة التي تقع على الأشخاص الطبيعيين، وذلك يتم عن طريق شبكات الإنترنت بسبب؛ ربط بعض الأشخاص بحسن نية بطاقات الشخصية عبر مواقع الإنترنت بغرض الشراء منها، ويتم النصب عليهم بحجة استمرارية عملية الشراء، ونتيجة لذلك يتم سرقة معلومات حساباته البنكية، وسرقة الأموال المتواجدة بها عن طريق المجرم الإلكتروني.

ثانياً: الأجهزة العسكرية

انتقلت الحرب العسكرية، والتجسس من الوجود المادي للإفراد إلى الحرب الإلكترونية، والتجسس الإلكتروني ما بين الدول، وهذا نتيجة للتقدم الإلكتروني الذي حدث فالتقدم الإلكتروني لم يقتصر فقط على المنشآت ذات الصفة المدنية، أو التجارية بل امتد للقطاعات العسكرية، وأصبحت الدول تهتم بها بشكل رئيسي، وأساسي، وقوي جداً، وترتب على ذلك أن الدول أصبحت تزود الأجهزة العسكرية بأقوى درجات التشفير، وأعلاها حماية لمواقعها الإلكترونية، وذلك تفادياً لاختراقها فهي حاجز الحماية للمعلومات السرية، والأمنية للدولة، ويؤدي اختراق حاجز

(١) المقصودي، الجرائم المعلوماتية، مرجع سابق، ص ١١٠.

(٢) إبراهيم، الجرائم المعلوماتية، مرجع سابق، ص ١٥٠-١٥١-١٥٣.

الحماية الإلكترونية للدولة إيقاعها بكثير من المشاكل منها؛ معرفة الدول المعادية لها المعلومات الأمنيـة للدولة، والسرية بالإضافة إلى الكشف عن المواقع الأمنية الحساسة التي بداخلها، فكلما ازدادت صلابـة التشفير كلما ارتفع سقف الحماية لدى مواقـع الأجهزة العسكرية، ودرجة الأمان لها، وصعب اختراقها.

ثالثاً: المؤسسات المتخصصة مالياً، والقطاعات الحكومية:

تعتبـر جرائـم الاختراق من أشـد الجرائم وقوعـاً، وأكثرها ضـرراً بالخصوص عندما تقع هـذه الجريمة على المؤسسات التابعة للحكومة مثل الوزارات، وكذلك عندما تقع على مواقع تقدم الخدمات الإلكترونية للمجتمع، أو عندما تقع على مؤسسات اعتبارية، وخاصة مثل البنوك، وغيرها مـن المؤسسـات الخاصة. وتعـد المؤسسات المالية، والتـي تمتثل بالشـركات، والبنوك التجارية مـن أكثـر الجهات التي يتـم استهدافها بكثرة عن طريـق المجرمين الإلكترونييـن، وهذا نتيجة؛ لكميـة الأمـوال المتواجدة بها فهـي بيئة جاذبة لمرتكبـي الجرائم الإلكترونيـة فأكثر المجرمين الإلكترونييـن يكون هدفهم هـو: الاستيلاء على الأموال المتواجدة فـي المؤسسات المالية، وذلك عن طريق السرقة، أو النصب، أو الاحتيال(1).

والخلاصـة أن جميـع الدول لم يسلـم أي منها من جريمة الاختراق الواقـع على المؤسسات التابعة لها كحكومة، أو التابعة لأفراد اعتباريين فهذه الجريمة من أكثر الجرائم وقوعاً عليها.

المبحث الثاني

ماهية الدليل الإلكتروني وطرق الحصول عليه ووسائل إثبات الجريمة الإلكترونية

إن الجريمة الإلكترونية كالجريمة التقليدية تحتاج إلى أدلة يتم عن طريقها ثبوت الجريمة، ولكـن بالطبع ليس بأدلة مادية بل أدلة إلكترونية، وذلك بسبب؛ الطبيعة التي نشأت منها الجريمة الإلكترونيـة، وعليه فإنه حتى يتـم إثبات الجريمة الإلكترونية لابد مـن أن تكون مستندة إلى دليل إلكترونـي، وهذا بسبب أن الدليـل الإلكتروني يتم بواسطته؛ إثبات الجريمة الإلكترونية. بالإضافة إلـى أن هناك طرقاً خاصة يتم عن طريقها الحصـول على الدليل الإلكتروني، وبعضها يتشابه مع الجريمة التقليدية، وبعضها يختلف، وكذلك إن هناك بالطبع طرقاً تنفرد بها الجريمة الإلكترونية لإثباتها. لذلك سوف نتحدث بإذن الله في هذا المبحث عن مفهوم الدليل الإلكتروني، وخصائصه، وماهـي الطرق الخاصة بالحصول علـى الدليل الإلكتروني، وعن الطرق التـي يتم الاستناد عليها لإثبات الجريمة الإلكترونية.

المطلب الأول: مفهوم الدليل الإلكتروني وخصائصه

إن الدليـل الإلكتروني مثل ما ذكرنا مسبقاً دليل يختلـف بطبيعته عن الدليل التقليدي سواء

(١) إبراهيم، الجرائم المعلوماتية، مرجع سابق، ص ١٥٠.

مـن حيث المفهـوم، أو الخصائـص لذلك سـوف نوضح في المبحـث المفهوم الخاص بالدليل الإلكتروني، والخصائص التي ينفرد بها.

أولاً: مفهوم الدليل الإلكتروني:

أي «معلومـات سـواء كانت من صنع الإنسان أو تـم استخلاصها من الحاسوب وبشكل يمكن قراءتـه أو تفسيره من أشخاص لديهم مهـارات في إعادة تشكيل المعلومات، بمساعدة من برامج الكمبيوتر»[1].

ونستنتـج من هذا التعريـف أن الأدلة الإلكترونية هي عبارة عن معلومات، أو محتويات تعتبر وسائـل رئيسية، ومن خلالها يتم إثبـات الجريمة الإلكترونية. وكذلك أن الدليل الإلكتروني مقسم إلـى مجموعتيـن وبناء عليه يتم الحصول على الأدلة الإلكترونية حيث من خلالها يتم الوصول إلى المجرم الإلكتروني، وهي[2]:

١- السجلات التي تم حفظها في الحاسب الآلي، والأجهزة المتنقلة، وهي:

- رسائـل البريد الإلكتروني فهذه الرسائـل بمثابة وثائق بالإضافة أنه يمكن من خلالها العثـور علـى المجرم الإلكترونـي، وكذلك الحسابـات السحابية مثل (iCloud) فهـذه الحسابات يتـم عـن طريقها تخزين جميع الصور، والملفـات المتواجدة في الهاتـف، ويترتب على ذلك أنها تعتبر وثائق يمكن الاستناد عليها كأدلة إلكترونية.

- جميع المحادثات التي تمت عبر الإنترنت، وبرامج التواصل الاجتماعي فهذه المحادثات تضل محفوظة في جهاز الحاسب الآلي، والأجهزة المتنقلة.

- الملفـات الخاصـة بالبرامج التي تتواجـد في الكمبيوتر، ومنها ملفـات برنامج معالج النصوص (word).

٢- سجلات تكونت عن طريق الحاسب الآلي:

- الملفـات المخزنـة للبرامج المحملة على الحاسوب الآلي، والتي تربط ما بين النظام، والبرامج التي تم تحميلها.

- ملفـات السجـل الخاص بالأحداث، وهـو (LOG)، وهذا الملف عـن طريقه يتم عرض جميـع العمليـات التي حدثت سواء كانت بالنظام، أو بالبرنامج الـذي تم تحميله فهو أشبه بالتتبع بسبب عرضه للتاريخ، والوقت الخاص بالحدث.

ثانياً: خصائص الدليل الإلكتروني:

لمـا كان مـن شأن الأدلة الإلكترونيـة إثبات صحة الجريمة الالكترونيـة من عدمها، وكذلك

(١) إبراهيم، الجرائم المعلوماتية، مرجع سابق، ص ١٧٨.

(٢) إبراهيم، الجرائم المعلوماتية، مرجع سابق، ص ١٧٨.

تثبيت التهمة على فاعلها من براءته فلابد من وجود خصائص عدة تتميز بها الأدلة الالكترونية. وهي:

١- الدليل الإلكتروني من الأدلة العلمية:

إن الدليل الإلكتروني من الأدلة التي يتم استخراجها من بيئة افتراضية تقنية فهو يحتاج إليها بسبب الطبيعة التي يتكون منها، وهي تقنية المعلومات، وكذلك إن الدليل الإلكتروني من الأدلة الغير مادية أي أن المعلومات، والبيانات التي يتكون عن طريقها الدليل الإلكتروني هي أدلة الكترونية غير ملموسة، وارتباط الدليل الإلكتروني بالدليل العلمي هو بناء على؛ الأدوات التقنية، وبرامج متخصصة فبلاهما لا يمكن استخراج البيانات، والمعلومات المتواجدة في جهاز الحاسوب، أو الجهاز المتنقل، والتي عن طريقها يتم استخراج الدليل الإلكتروني، وعليه فإن الأدوات التقنية، والبرامج هي: وسائل علمية، وهذا هو الرابط المشترك الرئيسي ما بين الدليل الإلكتروني، والعلمي، وعدم وجود المتخصصين التقنيين، وعدم وجود الوسائل والأساليب العلمية التقنية يعني عدم استخراج المحتويات المتواجدة في الجهاز الإلكتروني[(١)].

٢- الدليل الإلكتروني من الأدلة التقنية:

يعتبر الدليل الإلكتروني دليل غير ملموس، وغير مادي، وهذا ما يجعله دليلاً تقنياً متميزاً به حيث أن الدليل الإلكتروني لا يمكن قراءته مجرد النظر إليه، وفهمه فهو حتى يتم وضوحه يحتاج إلى؛ مختصين ذو قيمة فنية، وعلمية، والاحتياج العلمي سببه هو؛ الاستناد إلى البيئة التي أتى منها الدليل الإلكتروني، أو التقني فالتقنية الأساس التي تقوم عليه هو الأساس العلمي. كذلك إن الأدلة التقنية هي ليست أدلة مادية يمكن معرفتها مجرد المشاهدة لها مثل السلاح، والمتفجرات وغيرها من الوسائل المادية التقليدية التي توضح المجرم أو تقرب من معرفته، بينما الأدلة التقنية تنتج عن طريق؛ وقوع الجريمة على البريد الإلكتروني وشبكات الإنترنت والحاسوب الآلي والخوادم الخاصة به، والأجهزة المتنقلة، وطريقة وقوعها هي التي تجعلها في مرتبة صعبة للغاية لكشفها، ومثل ما ذكرنا بالسابق حيث أنها تحتاج إلى مختصين ذوي قيمة عالية فنية وتقنية وعلمية، وذلك بسبب السرعة الفائقة التي تحدثها الوسائل الخاصة بالتقنية كذلك شبكات الإنترنت التي ليست لها حدود مكان، وزمان[(٢)].

٣- الدليل الإلكتروني ذا تنوع وتطور:

يعتبر الدليل الإلكتروني كمصطلح شامل للبيانات الرقمية سواء كانت للشكل الخاص بها، أو أنواعها فهذه البيانات بالإمكان أن يتم تداولها تقنياً، وكذلك إن هذه البيانات تساعد

(١) المعمري، مسعود بن حميد الدليل الإلكتروني لإثبات الجريمة الإلكترونية مجلة كلية القانون الكويتية العالمية، كلية القانون الكويتية العالمية، ٣، ٢٠١٨م)، ١٩٧ - ١٩٨.

(٢) المعمري، الدليل الإلكتروني، مرجع سابق، ص ١٩٩.



علـى الوصول إلى الجاني، وهـذا بسبب علاقة من نوع معين للبيانـات بالجريمة التي تم وقوعها، وكذلك إن هذه البيانات تكون لها صلة متصلة بالضحية أي المجني عليه، وبناء على ما سبق تكمن خاصية تنوع الدليل الإلكتروني فتنوع الدليل يمكن ظهوره بعدة أشكال مختلفة فهي تظهر على شكل تعرض الخـوادم للاختراق والعطل فهنا فـي هذا الشكل لا يمكن للشخص قـراءة هذه الهيئة من الدليـل الإلكتروني، وبينما هنا شكل من أشكال الدليل الإلكتروني التي بالإمكان قراءته عن طريق الأشخاص، وهي التي تظهر على صورة صور تم تخزينها بالحاسب الآلي، أو تم تخزينها في البريد الإلكترونـي، وكذلك إن الدليل الإلكترونـي يعتبر من الأدلة المتطورة بطبيعتهـا، ويتزايد تطورها أكثـر فأكثر فمن حيث الجرائم المستحدثة يتـم استخدامها بها، والمثال على ذلك هو في جريمة النصب حيث سابقاً ارتكابها يتم عن طريق الوسائل التقليدية، والتي بعد ذلك يكون نتيجتها ظهور دليل أو أدلة مادية على ارتكابها بينما في الوقت الحالي مع التقدم التقني المذهل الذي في بعض الأوقـات يكن في صالحنا، وبعضها يكن ضدنا أصبحت ترتكب جريمة النصب عن طريق الوسائل التقنيـة سواء كان عـن طريق الحاسب الآلي، أو الأجهزة المتنقلـة، والخلاصة من ذلك أن مجال الأدلة الإلكترونية يتطور أكثر فأكثر، والجرائم تواكب التطور معه[1].

٤- الدليل الإلكتروني يصعب التخلص منه:

يعتبـر الدليـل الإلكتروني مـن أصعب الأدلـة التي يصعـب التخلص منها، وكذلـك إن هذه الخاصيـة مـن أهـم الخصائص على الإطلاق مـن بين خصائـص الدليل الإلكترونـي، وإن هذه الخاصيـة تعتبـر من المميزات العظيمة التي يتمتع بها الدليـل الإلكتروني. وهذا على عكس الأدلة التقليدية التي يسهل التخلص منها مثل التخلص من حمل الأسلحة، أو حرق الوثائق، والمستندات التـي تشكل فارق في الجريمة، وكذلك إن هذا الأمر ينطبق حتى على بصمات الأصابع التي يسهل إخفاءها، أو مسحها، بينما هذا الأمر ليس متواجد في الدليل الإلكتروني حيث حتى لو قام الجاني بحـذف برامج الحاسـوب الآلي، أو الملفـات المتواجدة بالحاسـوب، أو مسح البيانـات التي قام بتحميلهـا عن طريـق شبكة الإنترنت، أو الغـاء ارتباطه في شبكات Wi-Fi فلـن يستطيع إزالتها، أو يصعـب أن يقـوم بالتخلص منها عن طريـق الأدوات الخاصة بالحذف، وذلـك بسبب الطبيعة الخاصـة للتكنولوجيا التي تحفظ جميع مـا يستخدمه الفرد في الحاسوب الشخصي، والتي يمكن استردادهـا بسهولة، وعليه حتى لو قـام الجاني باستخدام أدوات متواجدة فـي التقنية وهي التي تتمثـل بالحـذف، أو الإزالـة، أو الإلغاء فلن تجدي معـه نفعاً، ولا تشكل عائقـاً للحكومة، أو الجهة المختصـة في استـرداد المعلومات، والبيانات التي تم حذفها، أو تـم إزالتها من الجهاز الذي تم حدوث الجريمة عن طريقها، وحيث أنها تملك برامج، وأدوات متخصصة في استرجاع المحتويات المطلوبـة. كذلك إن صعوبة التخلص من الدليل الإلكترونـي تترتب على فعله مسائل قانونية ذات

(١) المعمري الدليل الإلكتروني، مرجع سابق، ص ١٩٩.

أهميــة كبرى حيث إنهــا تكون؛ جريمة مستقلة بحد ذاتها عند ارتــكاب الجاني برامج تساعد على حــذف البيانــات والمعلومات المتواجدة فــي الجهاز حتى يتخلص منها فهنــا نكون بصدد جريمة جديــدة مستقلــة، وهي البرامج المستخدمة لحــذف المحتويات المتواجدة فــي الجهاز فتقع على الجاني العقوبات المترتبة على استعمالها[1].

المطلب الثاني: طرق الحصول على الدليل الإلكتروني

حيث إن طبيعة الدليل الإلكتروني تختلف عن طبيعة الدليل العادي، فعليه إن طرق الحصول عليــه تختلف أيضا، وهذا الاختلاف ليس كلي بل ببعض الطرق والإجراءات المتبعة، والتي تختص بالجوانب الإلكترونية.

حيــث تقســم طرق، وإجــراءات الحصــول على الدليــل الإلكترونــي إلى ثلاث طــرق، وعبر إجــراءات تتمثــل في إجراءات الضبط، والتفتيــش، وإجراءات الاستعانة بالخبــرة التقنية الفنية، وإجــراءات التأكــد من مدى الحجية القانونية لقوة الدليل الإلكتروني[2]. وبناء على ذلك يتضح أن هناك أوجه اتفاق بين طرق الحصول على الدليل الإلكتروني والدليل التقليدي، وذلك في إجراءات الضبط، والتفتيش، وكذلك التأكد من مدى قوة الدليل بالإضافة لمشروعية الحصول على الدليل، وبالرغــم مــن التشابه في طرق الحصــول على الدليــل إلا أن هناك بعض الاختلافــات في تنفيذ الطريقة والإجــراءات المتبعة؛ وأوجه الاختلاف في الحصول علــى الدليل الإلكتروني، والتقليدي الطريقة التي تتمثل في الاستعانة بالخبرة التقنية، والفنية. ومن خلال ما سبق يمكن تقسيم طرق الحصول على الأدلة الإلكترونية إلى طرق إجرائية وطرق فنية.

أولاً: الطرق الإجرائية:

تتمثل الطرق الإجرائية في الحصول على الدليل الإلكتروني في اتباع نفس إجراءات الحصول علــى الدليل المادي التقليــدي، إلا أن طبيعة التطبيــق مختلفة، حيث تتمثل الطــرق الإجرائية في الضبط والمعاينة والتفتيش، وتختلف تلك الإجراءات من نظام لآخر ومن دولة لأخرى، حيث نصت بعضــ الأنظمــة على تعيين فرق ضبطية يتم منحها ميزة الضبــط القضائي في جرائم المعلومات بشرط أن يكون الأشخاص المنتمين لتلك الفرق من المتخصصين قانونيا وتقنيا أو تنتمي لجهات تقنيــة مثــل هيئة الاتصــالات والمعلومات، ومــن تلك الأنظمة النظــام المصــري [3]؛ في حين أن النظام السعودي لم يشر إلى ذلك صراحة وإنما أعطى حق المتابعة وتقديم المساعدة في مراحل الضبط والمساعدة لهيئة الاتصالات وتقنية المعلومات[4]. كما أن لمرحلة التفتيش شروط خاصة

---

(١) المعمري الدليل الإلكتروني، مرجع سابق ، ص ١٩٩- ٢٠٠.

(٢) بطيخ، تطور السياسة التشريعية، مرجع سابق، ص ٨٠.

(٣) نظام مكافحة جرائم المعلوماتية الصادر بمرسوم ملكي رقم م/١٧ بتاريخ ١٤٢٨، المادة ١٢.

(٤) نظام مكافحة جرائم المعلوماتية الصادر بمرسوم ملكي رقم م/١٧ بتاريخ ١٤٢٨، المادة ١٣.

لا بـد من مراعاتها في الحصـول على الدليل الإلكتروني، ومن ذلك الحفاظ على السرية واحترام الخصوصية، بحيث إن كان البحث والتفتيش مختصًا بجهاز حاسوب فإن التفتيش يكون في حدود الملفات المتعلقة بالقضية ولا يصح الاطلاع على باقي الملفات دون إذن إن لم تتعلق بالقضية، كما لا يحق مشاركة أي خصوصيات خارج حدود القضية؛ وقد أكد النظام السعودي ذلك بالإشارة إلى حقـوق الملكية الفكرية، واحترام الاتفاقات الدوليـة والتي منها الخصوصية(١). وقد سمح النظام السعودي بمصادرة جميع الأجهزة والأدوات التي تم استخدامها في الجريمة الإلكترونية من أجل الوقوف على الحقائق واستخراج الأدلة الإلكترونية من خلال المتخصصين التقنيين(٢).

ثانياً: الطرق الفنية:

وتتمثل الطرق الفنية التقنية في الاستعانة بخبراء تقنيين لفحص الأجهزة، ومعاينة الأدوات التـي تـم استخدامها في الجريمة الإلكترونيـة، وغالبا يكون الخبراء التقنيـون من هيئات رسمية تابعـة للدولة، وهي فـي المملكة العربيـة السعودية (هيئـة الاتصالات وتقنيـة المعلومات). وبعد الاستعانـة بالخبـراء الفنيين يتم فحص الأجهزة، والأدوات المتعلقـة بالجريمة الإلكترونية، ومن ثـم يكـون الفحص قائما علـى جانب تقني احترافي ويبـدأ بحذف أي اتصـال خارجي قد يتم مع الأجهـزة حتى لا يتحكم أحد من الخارج في السيطـرة على الأجهزة، وحذف ما فيها من أدلة؛ ثم يبدأ الفحص في الملفات ذات الصلة بالقضية حتى يستخرج الدليل، وفي بعض الأوقات قد يكون الدليـل متوقفا على موافقة أمنية من قبل السيرفرات المستضيفة على المستوى الدولي، وفي تلك الحالـة يتم إعداد تقرير وطلـب رسمي يتم توجيهه من الجهة المختصة للشركة أو الدولة الأخرى إن لـم يكن هناك قدرة لتخطي حاجز الأمان للوصـول إلى البيانات. ثم تكون المرحلة الأخيرة أن يقـوم الفريـق التقني بإعداد تقرير شامـل عن جميع الملاحظات، والأدلـة، وتسجيل جميع الأدلة بالتوقيـت والتاريخ الخاص بها، ومن ثم تقديم ذلك إلى الفريق القضائي أو جهة التحقيق. ويجب أن تكـون الطرق الفنية للحصول على الدليل الإلكترونـي موثوقة وموضح فيها أساليب البحث عن الدليـل والطرق المتبعة وذكر البرامج المستخدمة، والتأكد مـن استخدام تقنيات حديثة لا تؤدي إلى تغيير أو حذف الأدلة أو تعديلها ومن تلك التقنيات Write Blocker Digital Images Hash وكذلك توثيق جميع العمليات من خلال الكود وخوارزمية Hash، والتي يمكن من خلالها استخراج نسخـة مطابقـة للأصل من الدليل الإلكتروني(٣). ومما سبق يمكـن القول بأن طرق الحصول على الدليل الإلكتروني تتمثل في طريقتين أساسيتين، الأولى متشابهة مع الدليل التقليدي وهي الضبط والمعاينـة والتفتيـش، ولكـن الآلية تكون مختلفة لطبيعـة الجريمة الإلكترونيـة، ومن ثم مصادرة الأجهـزة والأدوات المستخدمـة؛ والطريقة الثانيـة متمثلة في الاستعانة بالخبـراء التقنيين وهي

(١) نظام مكافحة جرائم المعلوماتية الصادر بمرسوم ملكي رقم م/١٧ بتاريخ ١٤٢٨، المادة ١٢.

(٢) نظام مكافحة جرائم المعلوماتية الصادر بمرسوم ملكي رقم م/١٧ بتاريخ ١٤٢٨، المادة ١٢.

(٣) بطيخ، تطور السياسة التشريعية، مرجع سابق، ص ٩٢.

طريقة مختلفة عن الدليل التقليدي لكنها تعد مثل الاستعانة بالأطباء الشرعيين في الجريمة التقليدية لرفع البصمات أو تشريح الجثث لاستنتاج الدليل من المعلومات. ويمكن القول بأن طرق الحصول على الدليل الإلكتروني تتمثل في طرق يسيرة وأخرى معقدة، أما الطرق اليسيرة فلا تحتاج إلى خبراء تقنيين وهي تتمثل في الملفات الفعالة والملفات المؤرشفة؛ بينما الطرق المعقدة التي تحتاج إلى الاستعانة بالخبراء التقنيين فتتمثل في الملفات والبيانات الممسوحة أو التي تحتوي على جدار حماية من الصعب تجاوزه[1]. وينبغي أن تكون جميع تلك المراحل قائمة على قواعد وأسس وطرق قانونية شرعية، ويكون ذلك من خلال عدم التعدي على خصوصية الأشخاص وأن يكون التفتيش بإذن مسبق ومرتبطا بالجريمة.

ثالثاً: مدى قوة الدليل الإلكتروني:[2]

ترتبط قوة الدليل بقوة المعلومات المستخرجة من الجهاز الإلكتروني، والتي تتعلق بطبيعة الجريمة، حيث كلما كانت المعلومات شاملة ودقيقة كانت قوة الدليل أقوى، بينما إن تخلل المعلومات لبس أو شبهة تعديل أو تغيير فإن قوة الدليل تضعف، كما أن قوة الدليل الإلكتروني ترتبط بالأدلة غير الإلكترونية إن وجدت، حيث إن كان هناك دليل غير إلكتروني يتوافق مع الدليل الإلكتروني فإن الدليل الإلكتروني يكتسب قوة في الحجية والإثبات، بينما عن تواجد دليل غير إلكتروني يخالف الدليل الإلكتروني فإن الأمر يترك في عدد من الأنظمة إلى القاضي، وفي الغالب يأخذ القضاة بالأدلة غير الإلكترونية إن خالفت الأدلة الإلكترونية. أيضًا من الأمور التي تؤثر على قوة الدليل الإلكتروني طريقة الحصول عليه، فإن كانت الطريقة تمت على نهج قانوني شرعي بالالتزام بجميع الضوابط واتباع جميع الإجراءات فإن الدليل الإلكتروني يكتسب قوة وحجية، بينما إن لم يتم الالتزام بالطرق القانونية، والشرعية في الحصول على الدليل الإلكتروني فإنه يضعف ولا يحتج به في الإثبات. ومما سبق يتضح أن الدليل الإلكتروني إن تم الحصول عليه بالطرق القانونية، والشرعية، وتم توثيق جميع الإجراءات التي تمت خلال عملية استخراجه، وتم التأكيد على صحته، وعدم التعديل فيه، وأنه لا يُخالف دليلا غير إلكتروني فإنه يكون دليلا قويا؛ بينما إن افتقد لتلك الشروط فإنه يضعف ولا يكون دليلا في إثبات الجريمة الإلكترونية.

المطلب الثالث: طرق إثبات الجريمة الإلكترونية

إن الجريمة الإلكترونية نوع من الجرائم التي أصبحت منتشرة في العصر الحديث الذي يُعرف بعصر الثورة التكنولوجية، ومثل تلك الجرائم يحتاج إلى طرق إثبات خاصة بها تختلف عن طرق الإثبات الخاصة بالجرائم التقليدية.

---

(١) عبد الباقي مصطفى: التحقيق في الجريمة الإلكترونية وإثباتها في فلسطين دراسة مقارنة مجلة دراسات علوم الشريعة والقانون ٤ ، ٢٠١٨م)، ص ٢٩٢.

(٢) ال ثنيان، إثبات الجريمة الإلكترونية، مرجع سابق، ص ٧٤-٨٤.

ونظرا لاختلاف الجرائم الإلكترونية، والأدلة الخاصة بها التي في الغالب تتمثل في بيانات، وأجهـزة رقمية، فإنهـا تكون في حاجة إلى نيابة متخصصة، أو لديها مستشارون متخصصون في التقنيـة من أجل تحليل الأدلة، واستنتاجهـا، ومن ثم إثبات الجريمة؛ وقد تتمثل الأدلة في وحدات تخزيـن مؤقتة، أو دائمة، وملفات فعالة أو مؤرشفـة أو ممسوحة؛ وهي نوعان إما أدلة يتم إنشاؤها مثـل الملفـات والوسائط، وحفظها علـى الأجهزة، أو أدلة لا يتـم إنشاؤها مثل ملفـات التسجيل، وملفـات تعريـف الارتباط[١] . حيـث تتمثل الأدلة التي يتـم إنشاؤها في الأعمـال التي للشخص أو العنصـر البشري المستخدم تدخل فيهـا، ومنها أن يقوم الشخص بإنشاء ملـف للكتابة داخله أو إعـداد جداول حسابيـة كانت أو تحتوي على بيانات مثـل ملفات الإكسل على سبيـل المثال، أو أن يقـوم بإنشـاء ملف ويضع فيه صـور، أو مقاطع صوتية قد يكون لها علاقـة بالجريمة؛ ومن ثم يتم حفـظ تلك الملفات أو المستندات على الجهـاز الإلكتروني، وعند العودة إليها وفحصها تعد دليلا علـى الجريمـة. بينما تتمثل الأدلة التي لم يتم إنشاؤها في تلك البيانات، أو الملفات التي لا علاقة للعنصـر البشـري والشخص المستخدم فيهـا، وإنما هي ملفـات ارتباط وبيانات يتـم أرشفتها، وحفظهـا تلقائيا من قبل البرامـج، والسيرفرات التي تستضيف تلك المواقـع والتطبيقات، ومنها أن يتـم حفـظ توافيت الدخول إلـى الموقع، والأماكن التي تم فتح الموقـع أو التطبيق من خلالها، وهـذه بروتوكـولات تنظيم، وحماية تقنيـة لا يتدخل الإنسان فيها وإنما تتـم بطريقة تلقائية، وتعد الأدلـة التي يتـم إنشاؤها من خلال العنصر البشـري أسهل في الوصول إليهـا، وكذلك أسهل في حذفهـا من قبل الشخص؛ بينما الأدلة التي لا يتم إنشاؤها أكثر صعوبة في الحصول، وتحتاج إلى اتفاقيات دولية ولا يتم الحصول عليها إلا بضوابط، وفي أضيق الحدود نظرًا لعنصر الخصوصية والسريـة[٢] . ولذلك تواجـه عملية إثبات الجرائـم الإلكترونية بعض التحديـات والصعوبات عن الجرائـم التقليديـة، وذلك يرجع لعدة أسباب منهـا أنها تفتقد إلى الآثـار المعروفة في الجريمة التقليديـة وخاصة أنها تخلو في الغالب مـن البصمات والشواهد المادية بالإضافة إلى عدم توافر الخبـرة الكاملة والمعرفة والإتقان للأساليب التقنية لدى أجهـزة البحث الجنائي والنيابة العامة والقضاء[٣].

وتتمثل طرق إثبات الجرائم الإلكترونية في نوعين من الطرق، وهما:

النوع الأول: طرق الإثبات التقليدية:

وفيهـا يتم اتبـاع الأساليب والوسائل الخاصـة بالاستدلال وإثبات الجريمـة، وهي الأساليب المعروفة والتي لا فرق بينها وبين الجريمة التقليدية سوى في آلية التطبيق، وهي:

(١) عبد الباقي، التحقيق في الجريمة الإلكترونية، مرجع سابق، ص ٢٩٢.

(٢) عبد الباقي، التحقيق في الجريمة الإلكترونية، مرجع سابق، ص ٢٩٢.

(٣) البداينة، ذياب الجرائم الإلكترونية المفهوم والأسباب كلية العلوم الاستراتيجية، الملتقى العلمي الجرائم المستحدثة في ظل التغيرات والتحولات الإقليمية والدولية، عمان، الأردن ٢٠١٤م)، ص ١٥.

- تلقـي البلاغ نتيجة للضبط، وهي من الأساليب القليلـة والتي تواجه صعوبات في الجرائم الإلكترونيـة، حيـث تتم تلـك الجرائم في سرية تامـة وكذلك لا تترك أثـرا ماديًا لذا من الصعب البلاغ عن تلك الجرائم، لكنها تعد المرحلة الأولى للاستدلال.
- معاينــة وضبط وتفتيش الأجهــزة الإلكترونية محل الجريمة، وهي في الغالب لا تكون ثابتة ولا تعتمد على مكان محدد وأداة للجريمة مثل ما يحدث في الجرائم التقليدية.
- الاعتمــاد علــى شهادة الشهود، وهــي أيضا من الأساليب التي تواجـه صعوبة في الجرائم الإلكترونية نظرا لسرية الجرائم الإلكترونية وعدم ترك أثر مادي عليها.

وهــذا النــوع من الإجــراءات والطرق يتم غالبًــا مع الأدلة التــي يتم إنشاؤها نظـرًا لسهولة الحصول عليها.

النوع الثاني: طرق الإثبات الرقمية:

والطــرق الرقمية أو الإلكترونية هي الطــرق المستحدثة التي يتم من خلالها إثبات الجرائم الإلكترونية وهي طرق فنية تقنية تحتاج إلى خبرة واستعانة بالمتخصصين التقنيين، وهي:[1]

- الاطــلاع على الـ IP الخاصـ بالجهاز، وبالشخص المستخدم لــه، ومن خلال ذلك يمكن التأكد من العلاقة بين البيانات، والجهاز، أو الشخص المستخدم لها.
- استخــدام ملفــات الكوكيــز، والبروكسي وهــي بروتوكولات تقنيــة تقوم بحفــظ البيانات والتوقيتات.
- اعتراضـ الاتصــالات والتواصل مع الجهات المسؤولة عن استضافــة المواقع أو الشبكات ســواء الاتصالات أو السيرفــرات والداتا سنتر، ويكون ذلك بالتعــاون بين الدول حيث إن استضافة بعض المواقع يكون في دول خارج الدولة التي تمت فيها الجريمة.
- المراقبة الإلكترونية وهي مسؤولية تقع على عاتق الجهات الأمنية التي تتمتع بخبرة تقنية، ولا يكون ذلك إلا في حدود معينة وبضوابط ينص عليها القانون حتى لا تدخل ضمن تعدي وتجاوز الخصوصية.

وهــذا النوع من الإجراءات، والطــرق يتم في الغالب مع الأدلة التي لم يتــم إنشاؤها، وذلك نظــرا لصعوبة الحصــول عليها، حيث إنها تتطلــب جانب تقني، وكذلك موافقــات، واتفاقات بين الــدول يمكن مــن خلالها الرجوع إلى الشــركات المستضيفــة للمواقع الإلكترونيــة، والداتا سنتر المسؤولــة عن السيرفرات حول العالم، وطلب تلك البيانات؛ ولا يتم الموافقة على ذلك دائما إنما يكــون في حدود ضيقة لعدم تجاوز السريــة، والخصوصية؛ وهنا يأتي الــدور التقني المتخصص الذي يحاول الوصول إلى تلك البيانات، وتحليلها للتوصل إلى الأدلة. ومن خلال الدمج بين الطرق

(١) عبد الباقي، التحقيق في الجريمة الإلكترونية، مرجع سابق، ص ٢٩٢.

التقليدية، والطرق الرقمية الحديثة يمكن إثبات الجريمة الإلكترونية وتأخذ الأدلة حجيتها.

المبحث الثالث

التطبيقات القضائية للجريمة الإلكترونية في المملكة العربية السعودية

بناء على ما سبق، وبعد أن تم عرض موضوع إثبات الجريمة الإلكترونية ترغب بعرض السوابق القضائية التي لها علاقة بالجرائم الإلكترونية، والتي تم حدوثها بالمملكة العربية السعودية، وبعد أن تم البحث في مجلة الأحكام القضائية رأينا عدداً يعتبر قليلاً، وذلك بالمقارنة مع عدد الجرائم الإلكترونية التي تحدث سواء كانت سرقة، أو نصباً، أو احتيالاً، أو اختراقاً، أو تشهيراً، أو نشر مواد إباحية، وكذلك أن المجلة لم تكن شاملة لجميع الجرائم الإلكترونية، ولهذا تم الاقتصار على عرض تطبيقات قضائية لنوعين من الجرائم الإلكترونية وهما جريمة نشر المواد الإباحية وجريمة التشهير وتم تقسيم المبحث الى مطلبين:

المطلب الأول: القضية الأولى[1]

ملخص التطبيق القضائي:

قيام المدعي العام (أ) بإقامة دعوى ضد المدعى عليه، وذلك بسبب قيام المدعى عليه ببيع الأفلام الإباحية، وحيازتها وتخزينها، والقيام بتجهيز بما يمس القيم الدينية والآداب العامة، وذلك عن طريق استعماله لشبكة الإنترنت بعد ذلك قام المدعي العام (أ) بطلب العقوبة عليه، وذلك بالاستناد على المادة السادسة من نظام مكافحة جرائم المعلوماتية، وبعد ذلك أقر المدعى عليه بصحة الدعوى بعد عرضها عليه.

الأدلة والقرائن:

١. المحضر الخاص بالمشاهدة لفة رقم (٣).

٢. إقرار واعتراف المتهم (ب) الذي ينشر ويبيع المواد الإباحية.

٣. المتهم (ب) أقدم على هذا الفعل المحرم شرعاً، والغير مشروع والذي يُعاقب عليه الشرع وقام بالفعل وهو بكامل أهليته التي يعتبرها الشرع، وهذا يستوجب إرسال المتهم الى المحكمة الجزائية، وذلك استناداً للمادتين (١٢٨-١٢٦) من النظام الخاص بالإجراءات الجزائية.

الأسانيد الشرعية والنظامية:

النظام الخاص بمكافحة الجرائم المعلوماتية السعودي (المادة السادسة).

التفاصيل الخاصة بالقضية

---

(١) مجلة الأحكام القضائية ١٤٣٥ هـ، المجلد الثالث عشر، صك رقم: ٣٤٥٤٢٩١٩، بتاريخ ١٤٣٥/٥/٢هـ، و تم تأييد الحكم من محكمة الاستئناف بقرار رقم: ٣٥٢٢٨٨٢٦، بتاريخ ١٤٣٥/٤/١١هـ.

فـي يـوم الأربعاء الساعــة العاشرة والربع، والـذي يوافق ١٤٣٥/٣/١٤ هــ افتتحت الجلسة الأولـى، وحضـر فيهـا المدعي العـام (أ) وهو مدعي عام يمثـل دائرة الادعاء العـام لفرع الهيئة بمنطقة الجوف، وقام بتجهيز لائحة دعوى، وتقديمها ضد المدعى عليه (ب).

رفعت الدعوى بعد أن قام أحد المواطنين برفع بلاغ على المتهم (ب) لهيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وذلك لبيعه؛ ذواكر خاصة بالحاسب الآلي تحتوي على أفلام إباحية.

تم التأكد من صحة البلاغ المقدم من المواطن عن طريق بيع المتهم لذاكرتين، وتم إيقافه وقـام المتهـم بالإفادة بأنه يبيع الأفـلام الإباحية عن طريق تخزينها فـي الذواكر، وبيع الذواكر، وبعد ذلك تم القبض عليه، وتم تسليمه لشرطة العزيزية.

تم إيقاف المتهم عبر المستند النظامي وهو (القرار الوزاري رقم ١٩٠٠ المبني على المادة ١١٢ من نظام الإجراءات الجزائية).

الحكم:

افتتح القاضي الجلسة في يوم الأربعاء ١٤٣٥/٣/١٤هـ. في الساعة العاشرة صباحاً.

حضـر المدعي العـام (أ)، وحضـر المدعى عليـه (ب)، وأقر المدعى عليـه (ب) بدعوى المدعـي العـام (أ) جملـة، وتفصيلاً. وتحدث المدعـى عليه (ب) بأنه غيـر محصن، وكذلك لا توجد عليه سابقة قضائية، وأنه نادم على فعله، وتائب الى الله عز وجل، وقد قرر القاضي، وذلك بنـاء علـى أن الشـرع قد حرم الفواحش ما ظهر منهـا، وما بطن، وحرم كل وسيلـة تؤدي إلى هذا الفعل، وكذلك أن التعزير وجد في كل معصية من المعاصي ليس لها حد، وليس لها كفارة، وكذلك بالاستنـاد على المـادة السادسة مـن النظام الخاص بمكافحـة الجرائم المعلوماتيـة السعودي، وتطابقها على المدعى عليه (ب) وقد حكم القاضي على المدعى عليه (ب):

١. جلـد المدعـى عليه (ب) وهـو المتهم ثلاثمائة جلـده تقم على بدنه، وتكـون على خمس دفعات بالتساوي والمدة تكون عشرة أيام بين كل دفعة، ودفعة.

٢. سجن المتهم (ب) سنة كاملة، وتكون مدة الإيقاف محتسبة منها.

٣. الجهـاز الذي كان بحوزة المتهم (ب) والذي يحتوي على المواد الإباحية، وتمت الإشارة عليه في الدعوى يتلف، ويمسح ما يوجد به من مواد غير مشروعة محرمة شرعاً.

٤. تغريم المتهم (ب) مبلغ قيمة خمسة آلاف ريال، ويتم إيداعها في الخزينة العامة.

٥. توقيع المتهم (ب) على تعهد بشأنه عدم رجوعه على الفعل المحرم شرعاً مرة أخرى.

هنـاك رأي خاص بالقاضي ألا، وهو: بعد انتهاء فترة المحكومية الخاصة بالمتهم (ب) يتم إبعاده الى بلاده، وإن وجد شيء عليه أو له يتم الانتهاء منه.

تم النطق بالحكم في الساعة العاشرة والنصف بتاريخ ١٤٣٥/٣/١٤ هـ.

تـم عرضـ الحكم على أطـراف القضية، وهم المدعـي العام والمدعى عليـه، ولم يقتنعون بالحكـم الـذي نطـق بـه القاضي فـي محكمة الدرجـة الأولـى، وطلبوا رفـع الحكم إلـى محكمة الاستئناف، وذلك بلا لائحة اعتراضية من الطرفين.

حكم الاستئناف:

اطلعـوا قضـاة الاستئناف علـى الحكم الذي تم رفعـه عن طريق القاضـي لمحكمة الدرجة الأولـى، وذلك استجابة لطلب طرفـي القضية، وقد صادق قضاة محكمـة الاستئناف على الحكم الذي صدر من محكمة الدرجة الأولى.

العلاقة بين السابقة القضائية والبحث:

إن جريمة نشر المواد الإباحية من أنواع الجرائم الإلكترونية حيث أن هذه الجريمة المحرمة شرعـاً قبل كل شيء من أكثر الجرائـم انتشاراً للأسف في العالم بصفـة عامة والمجتمع العربي بصفـة خاصة، وذلك الانتشار يتم عن طريق النشـر عبر شبكات الإنترنت أو التواصل الاجتماعي مثـل تويتـر، وغيره من البرامج التي تحتمل الاستعمال السيء، والجيـد أو تحميل المواد الإباحية، وتخزينهـا بذاكـرة، وبيعها. ولذلك أنا أرى أن حكم القاضي صحيـح، وموافق للشرع حيث أن هذه الجريمة لابد من رادع قوي لها حتى يتم تقليل مرتكبيها فمدى قوة الردع هو الحاجز ما بين المقبل على الارتكاب والجريمة المحرمة شرعاً.

المطلب الثاني: القضية الثانية[١]

ملخص التطبيق القضائي:

قام المدعي العام (أ) برفع دعوى ضد المدعى عليه (ب)، وذلك بسبب قيام المدعى عليه، وهـو المتهم (ب) بتصوير فتـاة صغيرة، ونشر صورها، وكذلك حيـازة المتهم (ب) على مقاطع جنسية في الجوال الذي يملكه، وكذلك بعد أن تم عرض الدعوى على المدعى عليه (ب) اعترف، وأقر بصحة العرض. وطالب المدعي العام (أ) بعدة طلبات توقع على المتهم.

الطلبات:

١. الحكـم على المدعى عليه (ب) بالعقوبة الموجودة في نظام مكافحة جرائم المعلوماتية السعودي.
٢. الحكم على المتهم (ب) بالعقوبة التعزيرية.
٣. مصادرة الجوال الخاص بالمتهم (ب) والذي يحتوي على مقاطع جنسية.

الأدلة والقرائن:

(١) مجلة الأحكام القضائية عام ١٤٣٥ هـ، المجلد الثالث عشر، صك رقم: ٣٥١٦٥٩٣٢، بتاريخ ١٣/٤/١٤٣٥ هـ، وتم تأييد الحكم من محكمة الاستئناف بقرار رقم: ٣٥٢١١١٦٤، بتاريخ ١٠/٤/١٤٣٥هـ.

١. اعتراف المتهم (ب) بالتحقيق.

٢. المحضر الخاص بالقبض.

٣. محضر خاص بشاهدة الجوال الخاص بالمتهم.

الأسانيد الشرعية والنظامية:

١. قول الله تعالى ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ﴾.

٢. القاعدة الفقهية: (لا عذر لمن أقر).

٣. المادة الثالثة والمادة الثالثة عشر من النظام الخاص بمكافحة جرائم المعلوماتية السعودي.

التفاصيل الخاصة بالقضية:

افتتح القاضي في المحكمة العامة بمحافظة ينبع الجلسة، وذلك في يوم الأربعاء الموافق ١٤٣٥/٣/٢١ هـ وفي الساعة (١١:٤٥) صباحاً، وحضر المدعي العام، وهو الذي يمثل دائرة الادعاء العام لدائرة التحقيق، والادعاء العام في محافظة ينبع.

في تاريخ ١٤٣٥/٣/٩ هـ أتى للدوريات بلاغ من مواطن بتصوير المتهم (ب) فتاة صغيرة عمرها لا يتجارز ١١ سنة وتم التصوير عن طريق الجوال الخاص بالمتهم (ب)، وفي المحل الذي يعمل به.

انتقلت الدوريات إلى الموقع الذي أتاهم في البلاغ، وتم إلقاء القبض على المتهم (ب)، وبحوزته الجوال الذي تم تصوير الفتاة منه، وبعد الاطلاع على الجوال وجد أن هناك صورة لفتاة عمرها لا يتجاوز الحادية عشر سنة، وهي داخل المحل، وكذلك وجد داخل الجوال الخاص بالمتهم (ب) ملف يوجد به مقطع، وهو يقوم بدلك ذكره داخل مكان يشابه دورة المياه، وكذلك وجد في الجوال نفسه للمتهم (ب) صورة لفتيات. واعترف المدعى عليه (ب) وهو المتهم بارتكاب هذه الجرائم، وأقر بصحة الأدلة والقرائن التي عليه.

الحكم:

افتتح القاضي الجلسة بتاريخ ١٤٣٥/٣/٢١ هـ في الساعة (١١:٤٥) وبناء على الأدلة، والقرائن المعروضة، وبناء على طلبات المدعي العام (أ) وهو الذي يمثل دائرة الادعاء العام، وبناء على ارتكاب المدعى عليه (ب) فعلاً محرماً شرعاً قد حكم القاضي على المتهم (ب):

١. بعقوبة تعزيرية زاجرة له وتردع غيره، وهي تعزيره بجلده خمسين جلده وتكرر عليه ثلاث دفعات، وتكون بين كل دفعة، وأخرى عشرة أيام، وهذا بسبب أنه يحوز على مقطع جنسي يرتكبه بنفسه بالإضافة لصور فتيات متبرجات في الجوال الذي يملكه.

٢. مصادرة الهاتف المحمول الذي يملكه، والذي تم استخدامه في الجريمة.

٣. سجن المتهم (ب) لمدة ثلاثة أشهر، ويتم احتساب مدة الإيقاف لهذه القضية.

٤. إلقـاء غرامـة علـى المتهـم (ب) بمبلغ قـدره مئتي ريال، ويدفـع هذا المبلـغ لبيت مال المسلميـن، وذلـك بالاستنـاد علـى المادة الثالثـة لنظـام مكافحة جرائـم المعلوماتية السعودي.

وبعـد أن تم عرض الحكم الذي حكم به القاضـي على المدعى عليـه (ب) اقتنع به، ولكن المدعـي العـام (أ) لم يقتنع به بالأحكام الصـادرة من القاضي، وقـرر المعارضة بلا لائحة. تم تحرير في ١٤٣٥/٣/٢٦ هـ.

الحكم الصادر من الاستئناف:

افتتـح قضـاة الاستئناف القضيـة، والتي تم إحالتهـا من رئيس محكمـة الاستئناف، وذلك بنـاء على المعاملة التي وردت من المحكمة العامـة بمحافظة ينبع. وبعد أن تم الاطلاع من قضاة الدائـرة الجزائية الأولـى على الحكم الذي صدر مـن قاضي المحكمة العامـة بمحافظة ينبع تم الإقرار على الحكم الذي صدر بالأكثرية.

العلاقة بين السابقة القضائية والبحث:

بلا شك أن جريمة التشهير من أنواع الجرائم الإلكترونية، وهي من أكثر الجرائم انتشاراً في الوطـن العربي، ويجب أن تكون هناك عقوبات رادعة وقوية حتى يتم تقليل مرتكبي هذه الجريمة، وأنـا أوافق القاضي فيما صدره من حكم قضائـي على المتهم (ب) بل لا يوجد هناك مانع من أن تكون العقوبة أكثر قوة على المجرم حتى لا يحاول ارتكاب الجريمة مرة أخرى، وبالإضافة أنه عند التعرض لمثل هذا النوع من الجرائم المحرمة شرعاً، والغير مشروعة قانوناً يجب التحرك سريعاً نحـو الجهة المختصة حتى يتم القبض على المجرم، وهذا هو الطريق الصحيح لتقليل هذا النوع من الجرائم.

الخاتمة

إن الحمـد لله، والشكـر له على نهاية هـذا المشـروع، وإتمامه في موضوع إثبـات الجريمة الإلكترونيـة، والذي تم به استعراض المفردات الخاصة بالإثبات والجريمة، وكذلك عرض أهمية الإثبـات، وبيـان أشخاص الجريمة الإلكترونيـة، وتوضيح الفئـات الخاصة بهم، أيضـاً التعريف بالدليـل الإلكتروني، وبيان خصائصه، وتوضيح الطرق الخاصة للحصول على الدليل الإلكتروني، وبالإضافة إلى عرض طرق إثبات الجريمة الإلكترونية.

- **ومن خلال بحثي قد توصلت إلى هذه النتائج:**

١. أن الجرائـم الإلكترونيـة من الجرائم التي في الغالب لا تتـرك أثراً يمكن مشاهدته عند ارتكابهـا بالإضافـة إلى أنها من الجرائـم المعقدة حتى يتم اكتشافهـا، وذلك إذا قارنا

الحـالات التي تـم فيها اكتشاف الجرائـم الإلكترونيـة بالحالات التي تـم فيها اكتشاف الجرائم التقليدية نجد أن هناك فرقاً شاسعاً، وكذلك إن الجرائم الإلكترونية هي عابرة للـدول، ومعنى هذا هو: إمكانية قيام المجـرم بفعل الجريمة في دولة، والمجني عليه في دولة أخرى.

٢. إن الجرائم الإلكترونية تتسم بصعوبة إثباتها، وهذه من أكثر العوائق للجريمة الإلكترونية، والتـي تواجهها الجهات المختصة، والتي يواجهها ضحيـة هذه الجريمة كذلك إن إثبات الجريمة الإلكترونية يستلزم وجود خبرة فنية، وجهد كبير وكثيف.

٣. في الماضي كان التركيز على أهمية إثبات الجريمة الإلكترونية شبه معدوم، وذلك بسبب عدم كثرة الاستعمال التكنولوجي في المجتمع، ولكن مع سيطرة التقنية على العالم أجمع أصبحـت أهمية إثبات الجريمـة الإلكترونية تضاهي أهمية إثبـات الجريمة التقليدية بل حتـى بنفس المستوى التي يكون لإثبات الجريمة التقليدية بالإضافة إلى أن عدد الجرائم الإلكترونية أصبح يضاهي عدد الجرائم التقليدية بل هي أكثر بسبب سهولة فعل الجريمة الإلكترونية.

٤. توصلـت في بحثي إلى توضيح فئات أشخاص الجريمـة الإلكترونية بالتفصيل وكذلك إن توضيح الفئات الخاصة بأشخاص الجريمة الإلكترونية له أهمية كبيرة، وقوية للغاية فمن خلالهـا يسهـل على الفرد، وعلى الجهـات المعنية معرفة ما هي الفئـة التي تندرج تحت شخصية المجرم الإلكتروني وما هي الفئة التي تندرج تحت شخصية المجني عليه.

٥. إن الحصـول على الدليل الإلكترونـي للجريمة يتطلب طرقاً معينة وهـي إجرائية وتقنية وقد جرى توضيحها بالتفصيل في بحثي، وبناء على ذلك فالإجرائية تكمن في اتباع نفس الطـرق التي يتم اتباعها عند الحصول على الدليل التقليـدي بينما الطرق التقنية، وهي التـي تكمن في الاستعانة بمختصيـن ذو خبرة فنية، وتقنية عالية بل كلاهما يكمل الآخر للوصول للدليل الإلكتروني المراد.

٦. تتميـز الجريمـة الإلكترونيـة بطـرق إثبات إحداهمـا تتشابه مـع طرق إثبـات الجريمة التقليديـة وإحداهما مختلفة عن الجريمة التقليدية وتكمن طـرق الإثبات بطرق الإثبات التقليديـة وهي الطرق الرئيسية للإثبات في الجريمـة التقليدية، وطرق الإثبات الرقمية وهي التي تتميز بها الجريمة الإلكتروني كوسيلة لإثبات الجريمة الإلكترونية.

٧. إنه عندما يتم الدمج ما بين طرق الإثبات التقليدية، وطرق الإثبات الرقمية يكون الوصول للمتهم والأدلة أسرع، وأقوى سواء من حيث الأدلة، أو من حيث الكشف عن المتهم.

- **التوصيات:**

١. أوصى بالعمل على زيادة الاهتمام على مراقبة جميع ما يدخل في مجال شبكات الإنترنت،

وهـذا يعطي الجهات المختصـة نتيجة، وهي الحصول على أي أثر يؤدي إلى القبض على المجرم الإلكتروني، وذلك عن طريق الحصول على الموقع الذي يعمل منه أو الكشف عن اسمه الشخصي، والحقيقي أو الكشف عن الجهاز الذي يعمل عن طريقه.

٢. أوصي المنظـم السعودي بتجديد النظـام الخاص بمكافحة جرائـم المعلوماتية، وذلك بسبـب قدم النظام الذي صدر في عام ١٤٢٨هـ وعـدم مواكبته لتطور العصر الإجرامي التقنـي فمن بعد عـام ١٤٢٨هـ أتت العديد من الطرق، والتغييـرات الحديثة، والتطورات المذهلة للتقنية بشكل عام، وللجرائم الإلكترونية بشكل خاص فمواكبة العصر الإجرامي الحالي أصبحت واجبة بسبب تطور طرق فعل الجريمة الإلكترونية، وطرق الحصول على الأدلة الخاصة بها.

٣. أوصـي بتشديد العقوبات على المجرم الإلكتروني بصفـة عامة، وبصفة خاصة لمرتكب جريمـة نشر المـواد الإباحية ولجريمـة التشهير فهاتـان الجريمتان من أكثـر الجرائم انتشـاراً فـي المجتمع، وضرراً، وتأثيراً عليه كذلك أن جريمـة نشر المواد الإباحية تؤدي إلـى فساد العقـول، وإفساد صحة الشخص، وكذلك إن جريمـة التشهير تؤدي إلى كشف أسرار المنازل، ونشـر الأمور الخاصة بالأسر فلذلك أوصي بإيقاع أقصى العقوبات على مرتكبي هذه الجرائم.

٤. أوصـي بالاهتمـام بالطرق الفنية الخاصـة بالحصول على الدليـل الإلكتروني، وتطورها حتى يتم التقليل من عدد الجريمة الإلكترونية، وسهولة الوصول للمتهم عند ارتكابها.

٥. أوصـي بعـدم فصل طرق الإثبات التقليديـة عن طرق الإثبات الرقميـة، وذلك بسبب أن كلاهما مكملان لبعضهما والدمج ما بينهم يُسرع من الكشف عن تفاصل الجريمة.

قائمة المراجع

أولاً: الكتب:

• رجـاء، وحيـد دويدري، البحث العلمي أساسيته النظريـة وممارسته العملية،(٢٠٠٠)، الطبعة الأولى، دار الفكر المعاصر، دولة لبنان.

• الجنبيهي، منير محمد الجنبيهي، ممدوح محمد. (٢٠٠٦م). جرائم الإنترنت والحاسب الآلي ووسائل مكافحتها. الإسكندرية، دولة مصر: دار الفكر الجامعي.

• إبراهيـم، خالـد ممدوح. (٢٠٠٩م). الجرائم المعلوماتيـة (الإصدار الطبعة الأولى). الإسكندرية، دولة مصر: دار الفكر الجامعي.

• ابـن منظـور، محمـد بن مكرم بن علي أبـو الفضل جمال الديـن. (١٤١٤ هـ). لسان العرب (الإصدار الطبعة الثالثة الجزء الثاني ص ١٩).



• الأحمد، وسيم حسام الدين. (٢٠١٦م). مكافحة الجريمة المنظمة عبر الوطنية في ضوء أحكام الشريعة الإسلامية والأنظمة السعودية (الإصدار الطبعة الأولى). الرياض، دولة المملكة العربية السعودية: مكتبة القانون والاقتصاد.

• الزهراني، سعيد حسن آل يحيى. (٢٠٢٠م). جرائم الشبكة العالمية للمعلومات (الإنترنت) دراسة فقهية تأصيلية تطبيقية (الإصدار الطبعة الأولى). جدة، دولة المملكة العربية السعودية: دار الأوراق.

• امسيويط، انتصار احميدة محمد. (١٤٣٨هـ). التحول في نظام الإثبات الجنائي (الإصدار الطبعة الأولى). دولة مصر: مركز الدراسات العربية.

• خالد السيد موسى. (٢٠١٤م). شرح قواعد الإثبات الموضوعية: دراسة مقارنة (الإصدار الطبعة الأولى). الرياض، دولة المملكة العربية السعودية: مكتبة القانون والاقتصاد.

• سقف الحيط، عادل عزام. (٢٠١١م). جرائم الذم والقدح المرتكبة عبر الوسائط الإلكترونية: شبكة الإنترنت والهواتف النقالة وعبر الوسائط التقليدية والآلية والمطبوعات: دراسة قانونية مقارنة (الإصدار الطبعة الأولى). دولة الأردن: دار الثقافة والنشر والتوزيع.

• سكيكر، محمد علي. (٢٠١٠م). الجريمة المعلوماتية وكيفية التصدي لها. دولة مصر: سلسلة كتاب الجمهورية.

• سويلم، محمد أحمد. (١٤٣٨ه). الوجيز في قواعد الإثبات على ضوء نظام المرافعات الشرعية السعودي (الإصدار الطبعة الأولى). الرياض، دولة المملكة العربية السعودية: دار النشر الدولي.

• شوقي، يعيش تمام. (٢٠١٩م). الجريمة المعلوماتية: دراسة تأصيلية مقارنة (الإصدار الطبعة الأولى). بسكرة، الجزائر: سلسلة مطبوعات المخبر.

• مرعي، أحمد لطفي السيد. (١٤٣٧هـ). أصول علمي الإجرام والعقاب (الإصدار الطبعة الأولى). الرياض، دولة المملكة العربية السعودية: دار الكتاب الجامعي.

ثانياً: الرسائل الجامعية:

• آل ثنيان، ثنيان ناصر. (٢٠١٢م). إثبات الجريمة الإلكترونية (دراسة تأصيلية مقارنة). رسالة ماجستير، جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، الرياض، دولة المملكة العربية السعودية.

ثالثاً: المجلات والبحوث العلمية:

• أحمد، أحمد محمد عبد المعبود أبو أسيد. (٢٠١٩م). الجريمة الإلكترونية وآلية مكافحتها في ظل القانون الدولي. مجلة البحوث القانونية والاقتصادية، العدد ٥٠.

• البداينـة، ذياب موسى. (٢٠١٤م). الجرائم الإلكترونية: المفهوم والأسباب. الملتقى العلمي للجرائم المستحدثة في ظل المتغيرات والتحولات الإقليمية والدولية.

• الحوامـدة، لورانـس سعيـد أحمـد. (٢٠١٧م). الجرائـم المعلوماتيـة أركانهـا وآلية مكافحتها: دراسة تحليلية مقارنة. مجلة الميزان للدراسات الإسلامية والقانونية، العدد ١.

• المعمري، مسعود بن حميد. (٢٠١٨م). الدليل الإلكتروني لإثبات الجريمة الإلكترونية. مجلة كلية القانون الكويتية العالمية، العدد ٣.

• المقصـودي، محمد بن أحمد بن علـي. (٢٠١٧م). الجرائم المعلوماتية: خصائصها وكيفية مواجهتها قانونياً. المجلة العربية للدراسات الأمنية، العدد ٧٠.

• بطيـخ، حاتـم أحمد محمـد. (٢٠٢١م). تطور السياسـة التشريعية في مجال مكافحة تقنية المعلومات: دراسة مقارنة. مجلة الدراسات القانونية والاقتصادية، العدد ١.

• ربيعـي، حسـن. (٢٠١٥م). المجـرم المعلوماتـي: شخصيتـه وأصنافـه. مجلة العلوم الإنسانية، العدد ٤٠.

• عبـد الباقـي، مصطفـى. (٢٠١٨م). التحقيـق في الجريمـة الإلكترونيـة وإثباتها في فلسطين: دراسة مقارنة. مجلة دراسات علوم الشريعة والقانون، العدد ٢.

• عمري، محمد محمود. (٢٠١٦م). الإثبات الجزائي الإلكتروني في الجرائم المعلوماتية: دراسة مقارنة. مجلة العلوم القانونية والسياسية، العدد ٢.

رابعاً: الأنظمة واللوائح:

• قانون مكافحة جرائم تقنية المعلومات المصري رقم ١٧٥. (٢٠١٨م).

• نظـام مكافحـة جرائـم المعلوماتية الصـادر بالمرسوم الملكي رقـم م/١٧ . (٨ ٣، ١٤٢٨هـ).

خامساً: الأحكام والقرارات:

• مجلـة الأحكام القضائية صك رقـم: ٣٥١٦٥٩٣٢. (١٠ ٥، ١٤٣٥هـ). مجلة الأحكام القضائيـة عام ١٤٣٥ هـ ، المجلد الثالث عشر، صك رقـم: ٣٥١٦٥٩٣٢، بتاريخ ١٣/٤/١٤٣٥هـ، وتم تأييد الحكم من محكمة الاستئناف بقرار رقم: ٣٥٢١١١٦٤..

• مجلـة الأحكام القضائية، صك رقم: ٣٤٥٤٢٩١٩. (١١ ٤، ١٤٣٥هـ). مجلة الأحكام القضائيـة ١٤٣٥هـ، المجلـد الثالـث عشر، صـك رقـم: ٣٤٥٤٢٩١٩، بتاريـخ ٢/٥/٤٣٥هـ، وتم تأييد الحكم من محكمة الاستئناف بقرار رقم: ٣٥٢٢٨٨٢٦.



مرتضى يحيى عبد الغني
باحث في التربية والحضارات في مرحلة الدّكتوراه بكليّة الدّعوة الجامعيّة

Mortada Yahya Abdelghani
Researcher in Education and Civilizations
Sh_mortadha@yahoo.com

جوانب العلاقات الأسريّة الدّعويّة في بيوت الأنبياء عليهم السلام من خلال القرآن الكريم والحديث النّبويّ وكتب التّاريخ

Aspects of Family-based Da›wah (Religious Advocacy) in the Households of the Prophets (Peace Be Upon Them) as Depicted in the Holy Qur'an

DOI: https://doi.org/10.55625/joisr-7810

تاريخ الاستلام: ٢٠٢٦/١/١٨ / تاريخ القبول: ٢٠٢٦/٢/١

ملخّص البحث:

يستعرض البحث جوانب العلاقات الأسرية الدّعويّة في بيوت أنبياء اللّه تعالى عليهم السّلام من خلال القرآن الكريم، القائمة بين الرسل أنفسهم عليهم السّلام، وبين أقرب الناس إليهم، مستعرضًا جانب التّأصيل الإسلامي لعلوم التربية، وأثر ذلك في حماية الأسرة من التفكّك الذي بات يهدّد الأسرة المسلمة. هادفًا من خلال هذا البحث إلى بيان العلاقات الأسرية، وتحديد مفهومها من وجهة نظر التربية الإسلامية، وبيان منهج القرآن الكريم في عناية اللّه تعالى بهذه الأسرة، وبيان فضل الأنبياء عليهم السّلام على البشرية، والتّعريف ببيوتهم عليهم السّلام وكيف كانت أسرهم من خلال ما ورد في القرآن الكريم. متبعًا المنهج الاستقرائي والتأصيلي والتّحليليّ الاستنباطي.

وقد خلُص البحث الى وجوب العناية بالعلاقات الأسرية، والحرص على توقيتها وتعزيزها، لما لها من آثار تربوية، ومنافع اجتماعية تؤدّي إلى نموّ أفراد الأسرة بشكل سليم وإشباع الحاجات العضوية والنفسية لديهم، والتي يجب أن تُؤسَّس على أساس حقوقي، أخلاقي، نفسي، أسوةً بتلك العلاقات الأسريّة النبوية.

وأوصى الباحث بتوصيات عدّة، منها: العناية بالأسرة والاهتمام بالعلاقات القائمة بين أفرادها، والاستفادة من قصص أنبياء الله تعالى عليهم السّلام من قبل المربّين والموجّهين كمصدر من مصادر التربيّة الإسلاميّة، لما فيها من أساليب نافعة في التّعامل الناجح.

الكلمات المفتاحيّة: العلاقات - الدّعوة - الأسرة - بيوت - النّبي.

Research Summary:

This study explores the aspects of family-based Da’wah (religious advocacy) within the households of Allah’s prophets (peace be upon them), as depicted in the Holy Qur’an. It examines the relationships among the prophets themselves and between them and their closest family members. The research highlights the Islamic foundation of educational sciences, with the Qur’an as the primary source of Islamic education, and the impact of these foundations in protecting the family from disintegration-a growing threat to Muslim households today.

The study aims to clarify the concept of family relationships from the perspective of Islamic education, to demonstrate the Qur’anic methodology in its care for the family, and to shed light on the noble role of the prophets (peace be upon them) in guiding humanity. It also introduces their households as portrayed in the Qur’an, revealing how their families functioned as exemplary models. The researcher adopts an inductive, foundational, and analytical-deductive methodology.

The research concludes that family relationships must be nurtured, maintained, and strengthened due to their significant educational and social impact. These relationships support the growth of family members and satisfy their physical and psychological needs. Therefore, they should be built on legal, ethical, and emotional foundations, following the prophetic model of family life.

The researcher presents several recommendations, including emphasizing the importance of the family and its internal relationships, and encouraging educators and mentors to draw lessons from the stories of the prophets (peace be upon them) as a rich source of Islamic educational principles and successful interpersonal methods.

Keywords: Relationships – Islamic Outreach (Daʿwah) – Family – Households – Prophet

المقدّمة:

إنّ الحمـد لله رب العالمين، والصّلاة والسّلام علـى سيّدنا محمد الهادي الأمين، وعلى آله وصحبه أجمعين، وأشهد أن لا إله إلّا الله وحده لا شريك له، وأشهد أنّ محمدًا عبده ورسوله، وبعد:

أنـزل الله تعالـى كتابـه الكريم للنّاس، فيه ما يـدل على خيـر البشر وصلاحهـم ونفعهم واستقامتهم، قال تعالى: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّـرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا﴾ [الإسراء، ٩].

إنّ جانب العلاقات القائمة بين الرّسل عليهم السّلام، وبين أقرب النّاس إليهم، جانب تربويّ مهمّ، عنى به القرآن الكريم في كثير من الآيات، وتنوّعت أساليب إيراده فيه تنوّعًا يستوعب أغلب هـذه العلاقات، ويبصر المسلم بطرق التّعامل التربويّ فيها، وهذا ما جعل الباحث يختار موضوع «جوانـب العلاقات الأسريّة في بيوت الأنبيـاء عليهم السّلام من خلال القرآن الكريم»، ليُبرز هذا الجانـب المشرق من حياتهم، وقد اختار الباحـث الخوض في العلاقات الأسرية من ناحية علاقة الوالدين بالأبناء، وعلاقة الأبناء بالوالدين فقط، تاركًا المجال للخوض في العلاقات الزوجية في بحث منفرد آخر.

أهميّة البحث وسبب اختياره:

تكمن أهميّة البحث وسبب اختياره، في أنّه:

يتعلّـق بصفوة الخلق عليهم السّـلام، والذين ذكر الله تعالى أخبارهم في كتابه، وامتنّ على نبيّه بذكرهم، قال تعالى: ﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَـنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنَ وَإِنْ كُنْتَ مِنْ قَبْلِهِ لَمِنَ الْغَافِلِينَ﴾ [يوسف، ٣].

يخدم جانب التّأصيل الإسلامي لعلوم التّربية، إذ إنَّه يتناول موضوعًا تربويًّا من خلال آيات القرآن الكريم، المصدر الأوّل للتّربية الإسلاميّة.

يعالـج قضية تربويّة مهمّة، وهي العلاقـات الأسريّة، وأثرها في حمايـة الأسرة من التفكّك الذي بات يهدّد الأسرة المسلمة.

أهداف البحث:

يسعى البحث إلى الوصول إلى الأهداف الآتية:

بيان العلاقات الأسريّة، وتحديد مفهومها من وجهة نظر التّربية الإسلاميّة.

بيـان منهج القرآن في عنايته بالأسرة المسلمـة، والتنبيه إلى هداية آياته للمنهج الأمثل في التّعامل الأسري الناجح.

بيـان فضل الأنبياء عليهم السّلام علـى البشريّة، وحاجة البشريّة الماسّة قديمًا وحديثًا إلى



علمهم واتباع سننهم ومناهجهم في الحياة.

التعريف ببيوت الأنبياء عليهم السّلام وكيف كانت أحوال أسرهم من خلال ما ورد في القرآن الكريم.

إبراز الأسس التي قامت عليها العلاقات الأسرية في بيوت الأنبياء عليهم السّلام.

بيان أهمّ الأساليب في كلّ علاقة من العلاقات الأسرية، الوالدين مع أبنائهما، والولد مع والديه.

إشكاليّة البحث وأسئلته:

يتناول البحث إشكاليّة جوانب العلاقات الأسريّة الدّعويّة في بيوت الأنبياء عليهم السلام من خلال القرآن الكريم والحديث النّبويّ وكتب التّاريخ، وإمكانات توظيفها في الواقع المعاصر. ويسعى البحث للإجابة عن الأسئلة الآتية:

ما مفهوم العلاقات الأسريّة الدعويّة في ضوء التربية الإسلاميّة، وكيف أسّس القرآن الكريم لهذا المفهوم؟

ما ملامح وأساليب العلاقات الأسريّة الدعويّة في بيوت الأنبياء عليهم السّلام كما عرضها القرآن الكريم والسُّنّة النبويّة وكتب التّاريخ؟

كيف يمكن الإفادة من النّموذج النبويّ للعلاقات الأسريّة الدعويّة في تعزيز تماسك الأسرة المسلمة ومواجهة تحدّياتها المعاصرة؟

الدّراسات السّابقة:

حجازي، سميّة علي موسى: «تنظيم الإسلام للعلاقات الاجتماعية في الأسرة»، بحث تكميلي لنيل درجة الماجستير (غير منشور)، جامعة أمّ القرى، كليّة التربية، قسم التربية الإسلامية والتربية المقارنة، ١٤٠٥-١٤٠٦هـ..

هدفت الدراسة إلى توضيح المفاهيم المتعلقة بموضوع تنظيم الإسلام للعلاقات الاجتماعية في الأسرة، والإسهام ولو بقدر ضئيل ومتواضع في مسيرة تأصيل دراسة النظام الإسلامي للعلاقات الاجتماعية في الأسرة، والتّعرف على الأسباب التي تؤدّي إلى حدوث المشكلات فيها، والتي تعمل على قطع العلاقات الاجتماعية، وتفكّك الأسرة لإلقاء الضّوء على الحلول السليمة التي وضعها الإسلام.

وقد توصّلت الدّراسة إلى أن الإسلام ربط العلاقات الاجتماعية بين أفراد الأسرة برباط العقيدة، والتقوى، ليضمن استمرارية وقوة بقاء هذه العلاقات، المتميّزة بخصائص عدّة تجعلها قابلة للتطبيق، وأنّ الإسلام اتخذ وسائل لتنظيم العلاقات الأسرية، ومن أهمّها القدوة الحسنة.

وتختلف هذه الدراسة عن دراستنا في كونها ليست دراسة على مستوى القرآن، ولم تتعرض

فيهـا لقصص الأنبياء عليهم السّـلام، وأغلب ما عرضت له من آيات هي: آيات الحقوق والأوامر، دون آيات قصص الأنبياء عليهم السّلام.

الشّهـري، علي عبد الله سعيد: «منهج القرآن في عرض الأخلاق الأسرية»، رسالة ماجستير (غيـر منشـورة)، جامعة أمّ القـرى، كلية الشريعة والدراسـات الإسلامية، فرع الكتـاب والسُّنّة، ١٤٠٦-١٤٠٧هـ.

هدفـت الدّراسة إلـى التّعريف بأساليـب التربية الخلقية من خلال قصص الأنبياء عليهم السّلام في القرآن الكريم والسُّنّة النبوية الشريفة، المصدرين الأساسيين للأخلاق الإسلامية.

وقـد توصّلت الدّراسة إلى علو مكانة الأسرة، وأهميتها فـي إيجاد المجتمع المثالي كما أنها منشـأ كثيـر من الفضائـل الأخلاقية، وعليهـا يتوقف الدور الأكبـر في غرس تلـك الفضائل لدى الأجيال وإبرازها إلى واقع عملي محسوس.

وتختلـف هذه الدّراسة عن دراستنا الحاليـة في كونها تعرضت للأخلاق الأسرية مثل العدل المـودّة والرّحمـة وغيرهـا من خلال آيات القـرآن الكريم إجمـالًا، فيما دراستنـا تميّزت بعرض العلاقات الأسرية في بيوت الأنبياء عليهم السّلام.

ابـن كلّ، زرين عبـد الحكيم: «أساليب التربيـة الخلقية الواردة في قصص الأنبياء عليهم الصّـلاة والسّلام في القرآن الكريم»، رسالة ماجستير (غير منشورة)، الجامعة الإسلامية، كليّة الدعوة وأصول الدين، قسم التربية، المدينة المنوّرة، ١٤٢٩-١٤٣٠هـ.

هدفـت الدراسة إلـى بيان أبرز أساليـب التربية الخلقية من خلال قصص الأنبياء عليهم السّلام في القرآن الكريم باعتبار تلك الأساليب التربويّة البنّاءة تحقّق دورًا فاعلًا في تنشئة بنية الإنسان وتوجيهه إلى صالح الأعمال والأقوال.

وقـد توصّلت الدّراسة إلى أنّ القرآن الكريم هو منهـج تربويّ متكامل، يهتمّ بجميع القضايا التربويّـة التـي تربّي الفـرد والمجتمع على الخير والصّـلاح، وتبعدهم عن الشّـرّ والفساد، ومنها مـا جاء فـي قصص الأنبياء عليهم السّـلام، من الاهتمام بالتّربية الخلقيّـة، من خلال الأساليب التربويّة البنّاءة.

وتختلـف هذه الدّراسة عـن دراستنا في أنّهـا تعرض فيها الباحث لأهـم الأساليب التربوية كأسلوب القدوة والمثل وغيرها من الأساليب التربوية.

منهج البحث:

اتبع البحث المنهج الاستقرائي والتّأصيلي والتحليلي الاستنباطي، أما الاستقرائي، فبالقراءة مـن الكتب المتعلقة بالنبـوّة والأنبياء، وأمّا التأصيلي، فبالرجوع إلـى القرآن الكريم وجمع الآيات المتعلقة بالعلاقات الأسرية في بيوت الأنبياء عليهم السّلام، وكتب الأحاديث الصّحيحة، والمنهج

التحليلي الاستنباطي، فبالتفسير والتحليل للآيات.

خطة البحث:

المقدّمة: وتشتمل على: أهميّة البحث وسبب اختياره، وأهدافه

الدّراسات السّابقة

منهج البحث

خطة البحث

المبحث الأوّل: علاقة الوالدين في بيوت الأنبياء عليهم السّلام

المطلب الأوّل: علاقة الوالدين بأولادهما

الفرع الأوّل: علاقة النّبي بأولاده.

أوّلًا: علاقة النّبي بأولاده المسلمين.

ثانيًا: علاقة النّبي بأولاده غير المسلمين.

الفرع الثّاني: علاقة الأمّ بأولادها

المبحث الثّاني: علاقة الولد بوالديه

المطلب الأوّل: علاقة الولد بأبيه

الفرع الأوّل: علاقة الولد بأبيه المسلم

الفرع الثّاني: علاقة الولد بأبيه غير المسلم

المطلب الثّاني: علاقة الولد بأمّه

الخاتمة

لائحة المصادر والمراجع

تمهيد:

تُعـدّ العلاقة داخل الأسرة متداخلة متشعّبة، يظهر عليها التعقيد وعدم الوضوح، ولكي تبرز أثرها على السّلوك، كان لا بُدَّ من حصر جوانبها، والإحاطة بزواياها المختلفة، ومعرفة اتجاهاتها في محيط الأسرة من خلال الوقوف على تعريف هذا المصطلح، والتعرّف على جوانب هذه العلاقة من خلال بيوت الأنبياء عليهم السّلام.

التّعريف بمصطلحات البحث

العلاقـات: كل مـا معناه التعلق والارتبـاط[1]، وبالكسر تعني العلاّقة (مـا يعلّق عليه الشيء كالسيف مثلًا)، أو بفتح العين تعني الارتباط نحوها[2].

الأسرة: من حيث اللّغة، فإنّ معناها: «أسرة الرجل رهطه؛ لأنّه يتقوّى بهم»[3]

وأمـا في المجال الاجتماعـي والتربوي، فقد عرفت: «أنّها وحدة اجتماعيّة تتكوّن من زوجين يربط بينهما رباط شرعيّ، ولهما ولد واحد أو أكثر، ولكلّ فرد من أفراد هذه الوحدة حقوق، وعليه واجبات، يتعاون الجميع في أدائها من أجل حياة مستقرّة وهانئة»[4]، وعرّفت أنَّها: «الجماعة التي تعيش في محيط واحد، وتربطهم صلة قرابة»[5].

أمـا العلاقـات الأسريّة، فهـي: «أصول وآداب التعامـل بين الأفراد علـى اختلاف أعمارهم فـي مواقـف الحيـاة المختلفة، وتكويـن وتقوية مبـادئ الأخذ والعطـاء والمشاركـة الإيجابية في المجتمع»[6].

بيوت: جمـع بيت، وهو المأوى والمآب ومجمع الشّمل، يُقال بيت وبيوت وأبيات، والبيت عيال الرجل والذين يبيت عندهم[7]، وهو المُراد في هذا البحث.

النّبي: «النّون والباء والهمزة قياسه الإتيان من مكان إلى مكان، يُقال للذي ينبأ من أرض إلى أرض نابـئ، وسيل نابئ أتى من بلد إلى بلد، ورجل نابئ مثله...، ومـن هذا القياس النبأ، الخبر؛ لأنّـه يأتي من مكان إلى مكان، والمنبئ المخبر...، ومـن همز النبي فلأنه أنبأ عن الله تعالى»[8]،

---

(١) انظر: ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن زكريا، معجم مقاييس اللّغة، تحقيق: عبد السّلام هارون، دار الفكر، بيروت، لا ط، ١٣٩٩ه/١٩٧٩م، ج ٤، ص ١٢٥.

(٢) انظر: الفيروزآبادي، مجد الدّين محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، تحقيق: أبو الوفا نصر الهوريني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤٢٥هـ./٢٠٠٤م، ص ٩٢٥.

(٣) ابن فارس، معجم مقاييس اللّغة، ج ١، ص ١٠٧.

(٤) نصيرة، أمل، العلاقات الأسرية في شعر العصر العباسي حتى نهاية القرن الثالث الهجري، دار الإسراء، عمّان – الأردن، ط ١، ٢٠٠٥م، ص ١٤.

(٥) الحازمي، خالد بن حامد، المشكلات الأسرية والأساليب العلاجية، مطابع الرّشيد، بغداد، ط ١، ١٤١٨هـ./١٩٩٩م، ص ٤.

(٦) كوجك، كوثر حسين ولولو جيد داوود، المرجع في التربية الأسرية، دار عالم الكتاب، القاهرة، ط ٢، ١٩٩٣م، ص ٢٨.

(٧) انظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللّغة،ج١، ص ٣٢٤-٣٢٥.

(٨) المصدر نفسه، ج ٥، ص ٣٨٥.

و«النبئ المخبر عن الله، وترك الهمز المختار، جمعه أَنْبِياءُ، نُبَآءُ، وأَنْبَاءٌ، والنبيؤون»[1].

والنبي اصطلاحًا، هو: «الذي ينبئه الله، وهو ينبئ بما أنبأه الله به»[2].

أما بيوت الأنبياء، فالمقصود بها عيالهم وأسرهم التي كانوا يعيشون فيها.

المبحث الأوّل: علاقة الوالدين في بيوت الأنبياء عليهم السّلام

يُعدّ الوالدان قطبي العلاقة الأسريّة، إذ بارتباطهما بالزّواج تتكوّن الأسرة، وبإنجاب الأولاد تتكوّن روابط جديدة، وعلاقات وطيدة، تزداد بها الأسرة قوّةً وتماسكًا، وإن جاء في كتاب الله تعالى وصف الأولاد بأنّهم نافلة، فهو لبيان فضل والديهم عليهم، قال تعالى: ﴿وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ نَافِلَةً وَكُلًّا جَعَلْنَا صَالِحِينَ﴾ [الأنبياء، ٧٢]، أي «أنّ النّافلة هي الفضل من الشّيء يصير إلى الرّجل من أيّ شيء كان ذلك، وكلا ولديه إسحاق ويعقوب عليها السّلام كان فضلًا من الله تعالى، تفضّل به على إبراهيم عليه السلام، وهبة منه له»[3].

وهذا يدلّ على فضل الوالدين على الذرية، إذ كيف يرى لنفسه حقًّا من هو في حقّ والديه نافلة، ومقتضى العدل أن يَجعل لهم حقًّا.

ومع كونهما زيادة في الخير في حياة الوالدين، إلّا أنّ الشّريعة قد اهتمت بعلاقاتهم لأنّ: «تنظيم العلاقات بين الزوجين يعتبر أساس البيت، فإنّ تنظيم علاقة الآباء بالأبناء يعتبر بمثابة النتيجة من المقدمة، فكما أولى الإسلام عنايته الخاصة بتنظيم الأوّل، فقد اهتم بتنظيم الثاني حتى تقوم الأسرة المسلمة مستقرّة الدّعائم، قوية البنيان»[4].

وهذا الاهتمام من الشّرع دليل على شمول هذه الشّريعة وكمالها، فهي لا تهتم بالوالد على حساب الولد كما كان معهودًا من النظام القبلي الذي لا يورث من الأولاد إلّا من كان مقاتلًا، ولا تحتفي بالولد على حساب الوالد فتجعل من حقّه أن يقدّم شكوى بأبيه كما هو حال الحضارة الغربية اليوم.

(١) الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ص ٨١.

(٢) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، النّبوّات، تحقيق: عبد العزيز الطويان، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المملكة العربية السعودية، ط ٢، ١٤٢٧هـ.، ج ٢، ص ٨٥٧.

(٣) الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: محمود شاكر، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ١، لا ت، ج ١٧، ص ٦٠.

(٤) خيال، محمد عبد الحكيم والجهوري، محمود محمد، الأخوات المسلمات وبناء الأسرة القرآنيّة، دار الدعوة، القاهرة، لا ط، لا ت، ص ٤٠٠.

إنَّ علاقة الوالدين بأبنائهم في بيت النبوّة قد اتخذت شكلين أساسيين، هما:

المطلب الأوّل: علاقة الوالدين بأولادهما

الفرع الأوّل: علاقة النّبي بأولاده

إنّ الأولاد فلذة الأكباد، وهم زينة الحياة الدّنيا إذا استقاموا، ومنغّص من المنغّصات إذا انحرفوا، وأنبياء الله تعالى عليهم السّلام كسائر البشر، لم يخصّوا في هذا الجانب بخصيصة، فقد رزق أكثرهم بالصّالحين، وابتلي بعضهم بالطالحين، ولعلّ في ذلك إظهارًا لحقيقة ينبغي أن يعيها كثير من الناس، وهي أنّ الهداية بيد الله تعالى وحده، قال تعالى مخاطبًا نبيّه ﷺ: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ [القصص، ٥٦].

وعلاقة الأنبياء بأولادهم في بيوتهم لها مظهران اثنان، وهما:

أوّلًا: علاقة النّبي بأولاده المسلمين

أرسل الله تعالى الرّسل لهداية النّاس ودلالتهم على الخير، وأولى الناس بهذه الهداية أقاربهم، ولذا نجد أنّ الله سبحانه أمرهم بتبليغهم في أوائل ما نزل عليهم، قال تعالى حاثًّا نبيّه محمّدًا ﷺ: ﴿وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾ [الشّعراء، ٢١٤].

ومن نتائج هذا التّبليغ انقسام الناس إلى مؤمن مصدّق، ومعرض مستكبر، وهذا وجد في بيوت أنبياء الله تعالى مع ذرياتهم وفلذات أكبادهم، فمنهم من استجاب وأناب، ومنهم من شكّ وارتاب.

والمهم من كلّ هذا، هو تعامل هؤلاء الصّفوة معهم كلّ بحسبه، وسيركز البحث على تعامل الأنبياء مع أسرهم من خلال القرآن الكريم.

تعامل أنبياء الله تعالى عليهم السّلام مع أبنائهم من خلال الوصية:

إنّ الوصية ذات دلالة صادقة على العلاقة التي تربط الآباء بالأبناء، وهي تبيّن قوّة هذه العلاقة بينهم، وتدلّ على استمرارها، إذ إنّ الوالد يقدّم لأبنائه تجاربه في الحياة ليستفيدوا منها.

وصية آدم عليه السلام لابنه شيت:

لم يذكر القرآن الكريم وصية آدم عليه السلام لابنه شيث صراحة، ولا اسم «شيث» نفسه، وإنّما وردت تفاصيلها في الآثار وقصص الأنبياء. وجاء في كتب التاريخ أنّ آدم عليه السلام أوصى ابنه شيت، ولم يذكر مضمون تلك الوصية. والظّاهر أنّها كانت تعليمه بعض الأمور التي تنفعه وإخبار له بما سيقع، قال ابن كثير: «ولما حضرت آدم الوفاة عهد إلى ابنه شيث وعلّمه ساعات

اللّيــل والنّهار، وعلّمه عبادات تلك السّاعــات، وأعلمه بوقوع الطّوفان بعد ذلك»[1]، وهي أوّل وصية في التّاريخ ممّا وصلنا من وصايا الأنبياء لأبنائهم.

وصية نوح عليه السلام لابنه:

كان لنوح عليه السلام ذرية بقي فيهم نسل البشر بعد الطّوفان، قال تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا ذُرِّيَّتَهُ هُمُ الْبَاقِينَ﴾ [الصّافات، ٧٧]، وقد ورد في القرآن الكريم أنّ نبي الله نوحًا عليه السلام أوصى أحد أبنائه، ولم يذكر هذا الولد الذي وُجّهت له هذه الوصية.

وأمّــا مضمونها، فقد كان مشتملًا على الأمر بخصلتين، والنّهي عن خصلتين، ففي الحديث عــن عبــد الله بن عمرو قــال: «إنَّ نَبِــيَّ اللهِ نوحًا لمَّا حضَرَتْــه الوفاةُ، قال لابْنِــه: إنِّي قاصٌّ عليك الوصيَّــةَ: آمُرُكَ باثنتَين، وأنهاكَ عن اثنتَين: آمُرُكَ بلا إلهَ إلَّا اللهُ؛ فإنَّ السَّمواتِ السَّبعَ والأرَضينَ السَّبعَ لو وُضِعَتْ في كفَّةٍ، ووُضِعَتْ لا إلهَ إلَّا اللهُ في كفَّةٍ؛ رجَحَتْ بهِنَّ لا إلهَ إلَّا اللهُ، ولو أنَّ السَّمواتِ السَّبــعَ والأرَضينَ السَّبْــعَ كُنَّ حَلْقةً مُبْهَمَــةً؛ قصَمَتْهنَّ لا إلهَ إلَّا اللهُ، وسبحــانَ اللهِ وبحَمدِهِ؛ فإنَّها صلاةُ كلِّ شيءٍ، وبها يُرزَقُ الخلقُ، وأنهاكَ عن الشِّركِ والكِبرِ»[2].

وهــي دائرة علــى الأمر بتحقيق التّوحيــد، والنّهي عن ضدّه وهو الشّــرك، وهو من أعظم ما يوصى الأولاد به، فلا نجاة للعبد إلّا بتحقيق التّوحيد والبُعد عن الشّرك.

ونهــاه عــن صفة ذميمة، وهي الكبــر، والتي تدلّ على سوء خلق متأصّل فــي النّفس، وقد ورد فيهــا مــن الوعيد الشّديد مــا يخيف كلّ ذي عقل وبصيرة، قال ﷺ: «قــال الله عزّ وجلّ: الكبرياء ردائي، والعظمة إزاري، فمن نازعني واحدًا منهما قذفته في النّار»[3].

قصّة إبراهيم مع إسماعيل (عليهما السّلام) مع الذّبح:

أوصــى إبراهيم عليه السلام بنيه بوصية عظيمة، فيها نصــح لهم وللنّاس بعدهم، وبلغ من محبتهــم لهــا، وحرصهم عليها أن كــان أولاده يوصــون بهــا مـــن بعدهم من الذرية، قــال تــعالى: ﴿وَجَعَلَهَا كَلِمَةً بَاقِيَةً فِي عَقِبِهِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ [الزخرف، ٢٨].

وأوّل مــن فعــل ذلك يعقوب عليه السلام؛ حيــث أوصى بها أبناءه، قال تعالــى: ﴿وَوَصَّى بِهَا إِبْرَاهِيمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ يَا بَنِيَّ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى لَكُمُ الدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾ [البقرة،

---

(١) ابن كثير، أبو الفداء عماد الدين إسماعيل، قصص الأنبياء، تحقيق: عبد الحي الفرماوي، دار اليقين، القاهرة، ط ١ و ٥، ١٤١٢هـ. و ١٤١٧هـ./ ١٩٩٢م و ١٩٩٧م، ص ٧٢.

(٢) أحمد، أبو عبد الله بن محمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد وآخرون، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ١، ١٤٢١هـ./٢٠٠١م، مسند عبد الله بن عمرو بن العاصر (٦٥٨٣)، ج ١١، ص ١٥٠. قال الأرنؤوط: إسناده صحيح.

(٣) أبو داود، سليمان بن الأشعث، سنن أبي داود، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف، القاهرة، ط ٢، ١٤٢٧هـ./٢٠٠٧م، كتاب اللّباس، باب ما جاء في الكبر (٤٠٩٠)، ص ٧٣٢. وقد رواه مسلم رقم (٢٦٢٠) بلفظ قريب.

١٣٢]، «ووصى بها، أي ووصى بهذه الكلمة، أي: (أسلمت لربّ العالمين)، وهي الإسلام الذي أمر به نبيه ﷺ، وهو إخلاص العبادة والتّوحيد للّه تعالى، وخضوع القلب والجوارح له، ووصى بها إبراهيم بنيه، أي عهد إليهم بذلك وأمرهم به»[١].

فحثّهم على لزوم الإسلام، وهو الدين الذي ارتضاه اللّه لعباده، وهذا كلّه يبرز أهميّة التّوحيد، وأنّ دعوة الرّسل قامت عليه.

قصّة يعقوب عليه السلام مع أبنائه:

إنّ وصية يعقوب عليه السلام كانت مثل وصية جدّه إبراهيم عليه السلام، ودليل ذلك أنّ اللّه جعل كلمة إبراهيم عليه السلام تلك في عقبه يوصون بها من بعدهم، ولكن وصية يعقوب عليه السلام ورد فيها ذكر شيء من التفصيلات كذكر زمنها، وأنّها كانت عند الموت، وهذا الوقت من أهمّ الأوقات التي يكون لها تأثير في قلوب الأبناء.

وكانت سؤالًا منه عليه السلام لهم عن الذي يعبدونه من بعده، قال تعالى: ﴿أَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ الْمَوْتُ إِذْ قَالَ لِبَنِيهِ مَا تَعْبُدُونَ مِنْ بَعْدِي قَالُوا نَعْبُدُ إِلَهَكَ وَإِلَهَ آبَائِكَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِلَهًا وَاحِدًا وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾ [البقرة، ١٣٣]، «وأراد بسؤاله تقريرهم على التّوحيد والإسلام، وأخذ ميثاقهم على الثّبات عليهما»[٢].

وهذا التّوجيه والإرشاد ما نلاحظه في تصرف يعقوب عليه السلام مع أبنائه الذين كانوا منحرفين في أوّل أمرهم بسبب الغيرة التي كانت توجّه سلوكهم، واستطاعوا بمكرهم أن يأخذوا أخاهم لينتقموا منه، فرموه في البئر تخلّصًا منه، ثمّ رجعوا إلى أبيهم يتباكون ويظهرون الحسرة والنّدم، قال تعالى: ﴿وَجَاءُوا عَلَى قَمِيصِهِ بِدَمٍ كَذِبٍ قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْرًا فَصَبْرٌ جَمِيلٌ وَاللَّهُ الْمُسْتَعَانُ عَلَى مَا تَصِفُونَ﴾ [يوسف، ١٨]، فوجههم إلى أن الصّبر الجميل هو الكفيل ببيان حقيقة كلامهم من عدمها، والصّبر الجميل هو: «الصّبر الذي ليس في جزع»[٣].

ولما ذهبوا إلى حاكم مصر ليأخذوا منه حاجاتهم من الطّعام للقلّة التي أصابتهم، أرشدهم إلى أن لا يدخلوا من باب واحد، بل يتفرقوا في الدخول لمصلحة لا يعلمونها، وصفها اللّه تعالى في كتابه بقوله: ﴿وَقَالَ يَا بَنِيَّ لَا تَدْخُلُوا مِنْ بَابٍ وَاحِدٍ وَادْخُلُوا مِنْ أَبْوَابٍ مُتَفَرِّقَةٍ وَمَا أُغْنِي عَنْكُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَعَلَيْهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُونَ﴾ [يوسف، ٦٧]، ثمّ باشر توجيهه لهم بأن ما قضاه اللّه تعالى وقدره نافذ، ولا يحفظهم منه دخولهم متفرقين، فالأمر بيده وعليه التكلان في أن يردهم إليه سالمين.

---

(١) انظر: الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج ١، ص ٦٤٨.

(٢) القاسمي، محمد جمال الدين، محاسن التّأويل، تحقيق: محمد باسل عيون السّود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ٢، ١٤٢٤هـ./٢٠٠٣م، ج ١، ص ٤٠٤.

(٣) الرازي، عبد الرحمن بن محمد، تفسير ابن أبي حاتم، دار الكتب العلمية، بيروت، لا ط، ١٤٢٧هـ./٢٠٠٦م، ج ٥، ص ٣٤٨.

يقول الطبري: «وما أقدر أن أدفع عنكم من قضاء الله الذي قد قضاه عليكم من شيء صغير ولا كبير؛ لأنّ قضاءه نافذ في خلقه إن الحكم إلّا لله، وما القضاء والحكم إلّا لله دون ما سواه من الأشياء، فإنّه يحكم في خلقه بما يشاء، فينفذ فيهم حكمه، ويقضي فيهم، ولا يُردّ قضاؤه، فعلى الله توكّلت فوثقت به فيكم وفي حفظكم عليّ، حتى يردّكم إليّ وانتم سالمون معافون»[1].

ومن جملة توجيهاته لهم، أنّه لمّا أحسّ بقرب عودة أولاده ما فتئ يرشدهم كذلك إلى تحسّس حال إخوتهم، قال تعالى: ﴿يَا بَنِيَّ اذْهَبُوا فَتَحَسَّسُوا مِنْ يُوسُفَ وَأَخِيهِ وَلَا تَيْئَسُوا مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِنَّهُ لَا يَيْئَسُ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ﴾ [يوسف، ٨٧]، فأمرهم بالذهاب إلى مصر لعلّهم يجدون خبر إخوتهم، وختم بتوجيه عظيم ألا وهو تحذيرهم من فعل الكفّار، فـ«احرصوا واجتهدوا على التفتيش عنهما، ولا تيأسوا من روح الله تعالى، فإنّ الرجاء يوجب للعبد السعي والاجتهاد فيما رجاه، والإياس يوجب له التثاقل والتباطؤ، وأولى ما رجاه العباد، فضل الله وإحسانه ورحمته وروحه، إنّه لا ييأس من روح الله إلّا القوم الكافرون، فإنّهم لكفرهم يستبعدون رحمته، ورحمته بعيدة منهم، فلا تتشبهوا بالكافرين»[2].

وفي ثنايا استعراض توجيهاته لبنيه، يبرز دور الأب، وكيف أنّه كان موجّهًا لهم في كلّ هذه الفترات.

ثانيًا: علاقة النّبي بأولاده غير المسلمين

إنّ صلاح الأولاد مفخرة للآباء، وهو أمر يدخل السّرور عليهم، ومن لطف الله تعالى ببعض عباده أن أخبرهم أنّه سيلطف بأبنائهم ويجعل منهم صالحين، كما حصل لإبراهيم عليه السلام، قال تعالى: ﴿وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَجَعَلْنَا فِي ذُرِّيَّتِهِ النُّبُوَّةَ وَالْكِتَابَ وَآتَيْنَاهُ أَجْرَهُ فِي الدُّنْيَا وَإِنَّهُ فِي الْآخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحِينَ﴾ [العنكبوت، ٢٧].

وليس كلّ الأنبياء كانوا كذلك، فمنهم من ابتلي في أبنائه بأن كان بعض أبنائهم منحرفين عن الدين الذي اختاره الله تعالى لعباده، وهذا أمر لم يحملهم على قطيعتهم والتبرؤ منهم، ذلك أنّ المسؤولية تجاه الأولاد لا تنتهي بالتخلي عنهم، بل من الواجب إسداء النّصح لهم، وتنويع الأساليب في عرض الحقّ والهدى عليهم، لعلّ ذلك يدفعهم إلى ترك الباطل.

(١) الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج ١٣، ص ١٩.

(٢) السّعدي، عبد الرحمن بن ناصر، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنّان، تحقيق: عبد الرحمن بن علا اللويحق، مكتبة العبيكان، الرياض، ط ١، ١٤٢٢هـ./٢٠٠١م، ص ٤٠٤.

وقد تنوّعت أساليب الأنبياء عليهم السّلام مع أبنائهم غير المسلمين في سبيل هدايتهم إلى الحقّ، ومن هذه الأساليب:

أسلوب الحوار:

الحوار هو «إقامة الحجّة، ودفع الشّبهة والفاسد من القول والرّأي، وهو تعاون بين المتناظرين على معرفة الحقيقة والتوصّل إليها، ليكشف كلّ طرف ما خفي على صاحبه منها، والسير بطرق الاستدلال الصّحيح للوصول إلى الحقّ»(١).

وقد لوحظ هذا الأسلوب جليًّا في قصّة نوح عليه السلام مع ابنه «يام» فابنه كان منعزلًا عن قومه عندما داهمهم الطّوفان، ولم يكن مع الكافرين، وهذا ما دعا نوحًا عليه السلام إلى أن يحضّه على الالتحاق بركب المؤمنين، وكان الذي بدأه هو نوح عليه السلام؛ حيث ناداه بلفظ فيه رقّة وشفقة، قال تعالى: ﴿وَهِىَ تَجْرِى بِهِمْ فِى مَوْجٍ كَالْجِبَالِ وَنَادَى نُوحٌ ابْنَهُ وَكَانَ فِى مَعْزِلٍ يَا بُنَىَّ ارْكَبْ مَعَنَا وَلَا تَكُنْ مَعَ الْكَافِرِينَ﴾ [هود، ٤٢]، وكان «نداؤه بالتّصغير خطاب تحنّن ورأفة، أي: اركب معنا في السفينة فتنجو ولا تكن مع الكافرين فتهلك»(٢).

وإظهار الرّحمة والشّفقة في الخطاب، أدب من آداب الحوار، ذلك أنّ «الرّحمة جسر بين المحاور والطّرف الآخر، ومفتاح لقلبه وعقله، وخاصة عندما يشعر بها، ويلمسها، فتخرج ما في قلبه من أمراض الكبر والبطر والحقد والحسد ونحوها، فهي بذلك وسيلة لجمع القلوب وتأليف الأفئدة»(٣).

ثم جاء جواب ابنه نابعًا من جهل، معرضًا عن نصيحة أبيه، قال تعالى: ﴿قَالَ سَآوِى إِلَى جَبَلٍ يَعْصِمُنِى مِنَ الْمَاءِ﴾ [هود، ٤٣]، «اعتقد بجهله أنّ الطّوفان لا يبلغ إلى رؤوس الجبال، وأنّه لو تعلّق في رأس جبل لنجّاه ذلك من الغرق»(٤).

ولم يكتفِ نوح عليه السلام بالدّعوة في المرّة الأولى، بل زاد على ذلك أن بيّن أنّ الطّوفان مغرق لكلّ من لم يستجب، قال تعالى: ﴿قَالَ لَا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِلَّا مَنْ رَحِمَ وَحَالَ بَيْنَهُمَا الْمَوْجُ فَكَانَ مِنَ الْمُغْرَقِينَ﴾ [هود، ٤٣].

يتّضح ممّا سبق عناية الأنبياء بأسلوب الحوار والنّقاش، وسماع وجهات نظر الأولاد رغبة في

---

(١) ابن حميد، صالح بن عبد الله، رسائل في أدب الحوار وفقه الخلاف وفنّ الإنصات، مكتبة العبيكان، الرياض، ط ١، ١٤٢٩هـ./٢٠٠٨م، ص ١٤.

(٢) أبو حيان، أثير الدين محمد بن يوسف، تفسير البحر المحيط، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي، القاهرة، ط ١، ١٤٢٣هـ./٢٠٠٢م، ج ٥، ص ٢٩٥-٢٩٦.

(٣) زمزمي، يحيى بن محمد حسن، الحوار آدابه وضوابطه في ضوء الكتاب والسُّنّة، دار التربية والتراث ورمادي للنشر، القاهرة، ط ١، ١٤١٤هـ./١٩٩٤م، ص ٢٠٧.

(٤) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: عبد الرزاق مهدي، دار الكتاب العربي، القاهرة، لا ط، ١٤٢٤هـ./٢٠٠٤م، ج ٣، ص ٥٣٦.

رجوعهم إلى الحقّ واستجابتهم.

أسلوب التّوجيه والإرشاد:

إنّ «كلّ طفل يحتاج إلى معرفة قواعد السّلوك وحدوده، ومعرفة الصّحيح من الخطأ، والطّيب من الرديء، والحلال من الحرام، والمستحسن من المستهجن، وعلينا أن نوضح له ذلك»[(١)].

والتّوجيـه لا يختصّ بمرحلة دون أخـرى، ذلك أنّ «التربية عملية شاقّة تصاحب الإنسان في مراحل حياته كلّها، وتقتضي مراقبة دائمة، وتذكيرًا مستمرًّا، وتنشئة على خصال الخير»[(٢)]، ولذا نجد أنّ نوحًا عليه السلام ما منعه من توجيه النّصح وتوجيهه سوى حيلولة الطوفان بينهما ليرديه فـي جملة الكفـرة المعذّبين، فـ«نوع الوالد الملهوف يبعث بالنداء تلـو النداء، وابنه الفتى المغرور يأبـى إجابـة الدعاء، والموجة الغامرة تحسم الموقف في سرعـة خاطفة راجفة وينتهي كلّ شيء، وكأن لم يكن دعاء ولا جواب»[(٣)].

وبذلـك، يبـرز حرص الآباء عليهم السّـلام على أبنائهم، وأنّ الذي حـال بينه وبين محاولة إنقـاذ ولـده هو الطوفـان، وهذا من الرحمة التي حوتهـا قلوب أصفياء الله تعالـى وأنبيائه عليهم السّـلام، وهو موقـف قريب من موقف النبي صلى الله عليه وسلم لمّا أنقـذ اليهودي من النّار بأن أمـره وهو على فراش الموت بالنطـق بالشهادتين، فلما نطقهما حمد الله، وقال: «الحمد لله الذي أنقذه بي من النّار»[(٤)].

الفرع الثّاني: علاقة الأمّ بأولادها

إنّ مسؤوليّـة الأبويـن ووظيفتهمـا فـي تربية الأبناء عظيمـة، ويختلف هذا الـدّور باختلاف المسؤوليـة الملقاة على كلّ منهما، وقد اعتنت الشّريعة بذلـك، فجعلت لكلّ منهما مسؤولية داخل البيـت أو خارجه، بحسب ما يقتضيه تكوينه الفسيولوجـي، واستعداده النفسي، وإن كان للأم دور أكبر داخل البيت.

وسير الأنبياء حافلة بقصص علاقة الأمّ بولدها واهتمامها به، فقد كانت أمّ كليم الله موسى عليـه السلام قـدوة لكلّ النّساء في الاهتمـام بولدها، فكانت تخاف عليه مـن فرعون وجنوده من القتل، وكانت ترضعه وتضعه في تابوت تخشى عليه منهم، وكانوا لا يأخذون الصّبي بمجرّد ولادته، بـل بعد مضي أربعة أشهر، «وأولى قول قيل في ذلك بالصّواب، أنْ يُقال: إنّ الله تعالى ذكر أمر أمّ

---

(١) ديماس محمد راشد،تشاجر الأشقاء، دار ابن حزم، بيروت، ط ١، ١٤٢٠هـ./١٩٩٩م، ص ٨٩-٩٠.

(٢) بديوي، يوسف وقاروط، محمد محمد، تربية الأطفال في ضوء القرآن والسُّنّة، دار المكتبي، القاهرة، ط ١، ١٤٢١ه/٢٠٠١م، ج ١، ص ٢٨٤.

(٣) سيد قطب، إبراهيم، في ظلال القرآن، دار الشروق، القاهرة، ط ١٠، ١٤٠٢هـ./١٩٨٢م، ج ١٢، ص ١٨٧٨.

(٤) أبو داود، سنن أبي داود، كتاب الجنائز، باب في عيادة الذّمي (٣٠٩٥)، ص ٥٥٧، وهو حديث صحيح عند البخاري برقم (١٣٥٦).

موسى أن ترضعه، فإذا خافت عليه من عدو الله فرعون وجنده أن تلقيه في اليمّ، وجائز أن تكون خافتهم عليه بعد أشهر من ولادتها إيّاه، وأي ذلك كان، فقد فعلت ما أوحى الله تعالى إليها فيه، قال جلّ ثناؤه: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَى أُمِّ مُوسَى أَنْ أَرْضِعِيهِ فَإِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِي الْيَمِّ وَلَا تَخَافِي وَلَا تَحْزَنِي إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكِ وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ﴾ [القصص، ٧]»[1].

وممّا سبق، يتبيّن عظم حجم معاناة الأم في تربية الأولاد، حتى أنّها تمرّ بفترات يعجز عقلها عن التفكير إلّا بولدها نظرًا لما يصيبه من مرض أو وجع أو ضعف، وفترات أخرى تعاني فيها أيما معاناة نتيجة لآلام الحمل والرضاع وغيرها، وهذا كلّه نتاج ما جبلت عليه من الحنان والعطف.

وأمّا نبيّ الله تعالى سليمان عليه السلام كانت أمّه تحثّه على قيام الليل وتربط هذا الأمر بما يستحقه فاعل ذلك من الثّواب الجزيل عند الله تعالى يوم القيامة، وقد ورد في الحديث عن رسول الله ﷺ، أنّه قال: «قالت أمّ سليمان بن داود لسليمان: يا بني لا تكثر النوم بالليل، فإن كثرة النوم بالليل تترك الرجل فقيرًا يوم القيامة»[2].

ولم يكن هذا التذكير في موطن واحد، بل الظّاهر أنّه كان في مواطن كثيرة ومن كلا أبويه، ممّا كان له أبلغ الأثر في تربيته، ولذا كان من دعائه الذي ورد في كتاب الله تعالى أن يوزعه شكر نعمه التي أعطاه إيّاها، وأعظم هذه النّعم كون والديه مسلمين، قال تعالى: ﴿فَتَبَسَّمَ ضَاحِكًا مِنْ قَوْلِهَا وَقَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَى وَالِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ وَأَدْخِلْنِي بِرَحْمَتِكَ فِي عِبَادِكَ الصَّالِحِينَ﴾ [النمل، ١٩]، «وأدرج ذكر نعمة الله تعالى على والديه في أن يشكرهما، كما يشكر نعمة الله على نفسه، لما يجب للوالدين على الولد من الدّعاء لهما والبرّ بهما، ولا سيّما إذا كان الولد تقيًّا لله صالحًا، فإنّ والديه ينتفعان بدعائه وبدعاء المؤمنين لهما بسببه، كقولهم: رحم الله من خلفك، رضي الله عنك وعن والديك»[3].

ومريم عليها السّلام، التي كانت تستعيذ بالله تعالى من الشّيطان الرجيم أن يصيبها بسوء هي وذريتها، قال تعالى: ﴿فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَى وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعَتْ وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَى وَإِنِّي سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ وَإِنِّي أُعِيذُهَا بِكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ﴾ [آل عمران، ٣٦].

وعليه، فإنّ واجب الأمّ القيام بتربية الأبناء وتعويدهم على الأعمال الصالحة، وهذا ممّا يقوّي علاقة الأم بأولادها، فإنّ الغرس الطيب يبقى أثره في الولد ما حيي، وبه يتذكر والديه حتى بعد مماتهما.

---

(١) الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج ٢٠، ص ٣٨.

(٢) ابن ماجه، محمد بن يزيد، سنن ابن ماجه، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارض، الرياض، ط ١، لا ت، كتاب إقامة الصّلاة والسنة فيها، باب ما جاء في قيام الليل، (١٣٣٢)، ص ٢٣٦، قال عنه الألباني: ضعيف.

(٣) أبو حيان، تفسير البحر المحيط، ج ٧، ص ٨٢.

المبحث الثّاني: علاقة الولد بوالديه

إنّ من الخلال التي وصّى بها الله، ودعا إليها الأنبياء عليهم السّلام، وحرص عليها المرسلون الأصفياء، الإحسان إلى الوالدين، قال تعالى: ﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حُسْنًا﴾ [العنكبوت، ٨].

المطلب الأوّل: علاقة الولد بأبيه

الفرع الأوّل: علاقة الولد بأبيه المسلم

إنّ علاقة الآباء بالأبناء علاقة متميّزة عن غيرها من العلاقات، ذلك أنّه «بقدر ما ينشأ بين الناس من علاقات وروابط، فإنّ علاقة الآباء بالأبناء هي أقوى هذه العلاقات وأعمقها وأكثرها تأثيرًا في نفس كلّ طرف من طرفي هذه العلاقة، فهي ليست علاقة التقاء، وإنّما هي علاقة اشتقاق، أو هي ما يعبّر عنه الفقهاء بعلاقة البعضية أو الجزئية، فالولد هو بعض الأب أو هو جزء منه، أي أنّ الأب أصل والابن فرع، وليس بين علاقات البشر ما هو مثل علاقة الأصول والفروع بما تحويه من جوانب نفسية، ومظاهر اجتماعية، وتبادل الحقوق والواجبات»[(١)].

ومن هنا، كان من نِعَم الله تعالى التي يمنّ بها على الأبناء صلاح الوالدين واستقامتهما، لما لهم من تأثير في الولد، وصلاحهما خطوة أولى في طريق الاستقامة. ومن شكر هذه النّعمة أن يحافظ الولد على برهما، ومن ذلك:

خفض الجناح:

أمر الله تعالى الولد ببرّ والديه وكرّر ذلك في مواضع من كتابه رعاية لحقهما وتعريفًا للولد بعظيم قدرهما، قال تعالى: ﴿وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا﴾ [الإسراء، ٢٤].

وفي قصص الأنبياء عليهم السّلام، نماذج كثيرة لحسن التعامل والتواضع مع الوالدين، مما له بالغ الأثر في العلاقة داخل الأسرة، فهذا نبي الله تعالى إسماعيل عليه السلام يستقبل أباه عندما زاره، ويفعل معه من الأفعال المعبّرة المؤثّرة التي تدلّ على غاية الخضوع، قال ابن عبّاس: «ثمّ لبث عنهم ما شاء الله، ثم جاء بعد ذلك وإسماعيل يبري نبلًا له تحت دوحة قريبًا من زمزم، فلمّا رآه قام إليه فصنعا كما يصنع الوالد بالولد والولد بالوالد يعني من الاعتناق والمصافحة وتقبيل اليد»[(٢)].

ومن هذه النّماذج أيضًا، فعل نبي الله تعالى يوسف عليه السلام مع والديه؛ حيث استقبلهما

---

(١) صالح، سعاد إبراهيم، علاقة الآباء بالأبناء في الشريعة الإسلامية (دراسة فقهية مقارنة)، دار التعاون، بيروت، ط ٣، ١٤٠٠هـ/١٩٨٩م، ص ٨.

(٢) ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي، فتح الباري شرح صحيح البخاري، تحقيق: علي الشبل ومحمد فؤاد عبد الباقي، دار السلام، القاهرة، ط ١، ١٤٢١ه/٢٠٠٠م، ج ٦، ص ٤٩١.

بمصر وهو أمير عليها، فلم يخرج بنفسه، بل خرج هو وبطانته، قال تعالى: ﴿فَلَمَّا دَخَلُوا۟ عَلَىٰ يُوسُفَ ءَاوَىٰٓ إِلَيْهِ أَبَوَيْهِ وَقَالَ ٱدْخُلُوا۟ مِصْرَ إِن شَآءَ ٱللَّهُ ءَامِنِينَ ﴿٩٩﴾ وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى ٱلْعَرْشِ وَخَرُّوا۟ لَهُۥ سُجَّدًا ۖ وَقَالَ يَٰٓأَبَتِ هَٰذَا تَأْوِيلُ رُءْيَٰىَ مِن قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّى حَقًّا﴾ [يوسف، ٩٩-١٠٠]، أي: «ضمهما إليه، واختصّهما بقربه، وأبدى لهما من البرّ والإكرام والتبجيل والإعظام شيئًا عظيمًا»[١].

ممّا سبق، تظهر أهميّة خفض الجناح في التّعامل مع الوالدين.

الاتباع والمحاكاة في الأعمال الفاضلة:

إنّ اتباع الأبناء للآباء هو مسلك تربوي مهمّ، يجعل الولد يتعلّم كثيرًا من مبادئ الحياة؛ حيث يأخذ هذا المسلك اتجاهين اثنين، فهو إمّا اتباع في الخير وإمّا اتباع في الشرّ، ويسمّى تقليدًا، ولذا جاءت الشريعة بمدح الأوّل، وذمّ الثّاني، قال تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِمْ مُقْتَدُونَ﴾ [الزخرف، ٢٣].

وأخبر الله تعالى أنّ الذرية المتّبعة لوالديها في الإيمان ستلحق بها يوم القيامة، قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ بِإِيمَانٍ أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَمَا أَلَتْنَاهُمْ مِنْ عَمَلِهِمْ مِنْ شَيْءٍ كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ﴾ [الطور، ٢١]، وهذا «من تمام نعيم أهل الجنّة، أن ألحق الله تعالى ذريتهم الذين اتبعوهم بإيمان»[٢].

وخير دليل في اتباع الوالدين أو أحدهما والمحاكاة في الأعمال الفاضلة، صنيع إسماعيل عليه السلام مع أبيه إبراهيم عليه السلام الذي كان يعاونه في بناء البيت، وهو لا يدري ما الفائدة من هذا البناء؛ لأنّه كان صغيرًا إذ ذاك، قال تعالى: ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ [البقرة، ١٢٧]، وكان إسماعيل عليه السلام يقلّد أباه ويتبعه حتى في الدّعاء الذين كانا يدعوان به، قال تعالى: ﴿رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُسْلِمَةً لَكَ وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا وَتُبْ عَلَيْنَا إِنَّكَ أَنْتَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾ [البقرة، ١٢٨].

وهذا صنيع يعقوب عليه السلام؛ حيث غرس في ابنه يوسف عليه السلام حين حكى له رؤياه بأنّ الله تعالى قد اختاره كما اختار أجداده للنبوّة، قال تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ وَيُتِمُّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَعَلَى آلِ يَعْقُوبَ كَمَا أَتَمَّهَا عَلَى أَبَوَيْكَ مِنْ قَبْلُ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ إِنَّ رَبَّكَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ [يوسف، ٦]، وقال ﷺ: «الْكَرِيمُ ابنُ الكَرِيمِ ابْنِ الكَرِيمِ ابْنِ الكَرِيمِ: يُوسُفُ بنُ يَعْقُوبَ بنِ إسْحاقَ بنِ إبْراهِيمَ، عليهمُ السَّلَامُ»[٣].

---

(١) السّعدي، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنّان، ص ٤٠٥.

(٢) السّعدي، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنّان، ص ٨١٥.

(٣) البخاري، صحيح البخاري، رقم الحديث (٣٣٨٢)، حديث صحيح.

ومثلـه كذلك، مـا وقع لمريم عليها السّلام، فقد أنكر عليها بنو إسرائيل ما جرى لها، وظنّوا مخالفتهـا لمـا عُرف عن أسرتها من الطّهـارة والنقاء ولزوم الاستقامة، ولـم تكن كما زعموا من وقوعهـا في الفاحشة، فقد كانت طاهرة عليها السّلام، متّبعـة لوالديها غير مخالفة لهديهما، ولا متنكبة عن طريقهما، قال تعالى في ذكر قول قومها لها: ﴿يَا أُخْتَ هَارُونَ مَا كَانَ أَبُوكِ امْرَأَ سَوْءٍ وَمَـا كَانَتْ أُمُّكِ بَغِيًّا﴾ [مريم، ٢٨]، قال ابن كثير في تفسير هذه الآية: «أنتِ من بيتٍ طيّب طاهر، معروف بالصّلاح والعبادة والزّهادة، فكيف صدر هذا منكِ؟»[١].

نشر محاسن الآباء:

إنّ من رحمة الله تعالى بعباده أن جعل العلاقة بين الولد وأبويه علاقة رحم وتواصل لا تنتهي بالموت ولا تنقضي بالافتراق، بل تدوم وتجعل الوالد يبلغ درجة عظيمة في الجنّة بسبب دعاء ولده لـه، وجعل صلاح الوالـد سببًا في دخول ذريته الجنّة، قال تعالى: ﴿جَنَّـاتُ عَدْنٍ يَدْخُلُونَهَا وَمَنْ صَلَـحَ مِنْ آبَائِهِمْ وَأَزْوَاجِهِمْ وَذُرِّيَّاتِهِـمْ وَالْمَلَائِكَةُ يَدْخُلُونَ عَلَيْهِمْ مِنْ كُلِّ بَابٍ﴾ [الرعد، ٢٣]، أي: «يجمـع بينهـم وبين أحبابهم فيها من الآبـاء والأهلين والأبناء، ممّن هـو صالح لدخول الجنّة من المؤمنين، لتقرّ أعينهم بهم، حتى أنّه ترفع درجة الأدنى إلى درجة الأعلى، من غير تنقيص لذلك الأعلـى عن درجتـه، بل امتنانًا من الله تعالـى وإحسانًا، كما قال تعالى: ﴿وَالَّذِيـنَ آمَنُوا وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ بِإِيمَانٍ أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَمَا أَلَتْنَاهُمْ مِنْ عَمَلِهِمْ مِنْ شَيْءٍ كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ﴾ [الطّور:٢١]»[٢].

وأنبيـاء الله تعالى ورسله عليهـم السّلام، قد وُجد في بيوتهم العنايـة بالإنجازات والتركيز على الفضائل والحسنات، فهذا نبي الله يوسف عليه السلام يثني على من سبقه من آبائه، ويركّز علـى أخصّ خصائصهم، وهو قيامهم بالتّوحيد، دعوة إليه، وحربًـا على من جحده، قـال تعالى: ﴿وَاتَّبَعْـتُ مِلَّةَ آبَائِي إِبْرَاهِيمَ وَإِسْـحَاقَ وَيَعْقُوبَ مَا كَانَ لَنَا أَنْ نُشْـرِكَ بِاللَّهِ مِنْ شَـيْءٍ ذَلِكَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ عَلَيْنَا وَعَلَى النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ﴾ [يوسف، ٣٨]، «وذكر آباءه تعليمًا بفضلهم، وإظهارًا لسابقية الصّلاح فيه، وأنّه متسلسل من آبائه، وقد عقله من أوّل نشأته، ثمّ تأيّد بما علّمه ربّه سبحانه، فحصل له بذلك الشّرف العظامى والشرف العصامي»[٣].

ومثـل هـذا الـذي وقع من يوسف عليـه السلام، وقع مـن النّبي محمد ﷺ، فقـد ذكر حلفًا عقـده نفر من بنـي هاشم بن عبد منـاف، وبنو المطلب بـن عبد مناف، ويُسمّـى حلف الفضول، فقـال ﷺ: «لقـد شهدت في دار عبد الله بن جدعان حلفًا ما أحبّ أن لي به حمر النّعم، ولو ادعى

(١) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج ٥، ص ٢٢٧.

(٢) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج ٣، ص ٦٣٨.

(٣) ابن عاشور، محمد الطّاهر، تفسير التّحرير والتّنوير، الدار التونسية، تونس، لا ط، ١٩٨٤م، ج ١٢، ص ٢٧٢.

به فـي الإسلام لأجبـت، وكان سبب الحلـف، أنّ قريشًا كانت تتظالم بالحـرم، فقام عبد الله بن جدعـان، والزّبيـر بن عبد المطلـب، فدعواهم إلـى التحالف على التناصر، والأخـذ للمظلوم من الظّالم، فأجابهما بنو هاشم، وبعض القبائل من قريش»[١].

وهـذا الحلف كان المشارك فيه أحد عمومتـه[٢] ﷺ، وهو الزبير بن عبد المطلب كأوّل من دعا إليه، ثمّ استجابت سائر القبائل لذلك.

وهناك حلف آخر حضره ﷺ مع عمومته، قال فيه ﷺ: «شهدت حلف المطيبين مع عمومتي وأنـا غلام، فما أحـبّ أن لي حمر النّعم وأني أنكثه»[٣]، وحلف المطيبيـن «كان قبل المبعث بمدّة، وكان جمعٌ من قريش اجتمعوا فتعاقدوا على أن ينصروا المظلوم وينصفوا بين الناس، ونحو ذلك من خلال الخير، واستمرّ ذلك بعد المبعث»[٤].

وإخبـاره ﷺ بالحلف، وأنّه حضره مـع عمومته، يدلّ دلالة ظاهرة على ثنائه عليهم بما كان منهـم مـن هذا الفعل الجميل، وفي كلامه ﷺ قاعدة تربويّة مهمّة، وهي قبول الحقّ حتى ولو قاله كافـر، وهـذا تكرّر مـرارًا في سيرته لمـن تأمّله، ومن هنا يمكـن أن نقول إنّ علـى الولد أن ينشر محاسن أبيه فيما أحسن فيه والده، وأن يستغفر له فيما أساء، فبذلك يكون ولاءه للحقّ، وهو الذي جاء به الإسلام.

الفرع الثّاني: علاقة الولد بأبيه غير المسلم

إنّ صـلاح الآباء وسيلة لصلاح الأبنـاء، ذلك أنّ الولد يسير على خطى والديه، ويتأثّر بهما، وليس هذا الأمر مطردًا، ولا قاعدة ثابتة في البشر، فالذي خلقهم ورزقهم شاء سبحانه فيما قدر علـى عبـاده أن يكون الوالد صالحًـا، والولد عاصيًا أحيانًا، وفي أحيان أخـرى، يكون الولد طائعًا، والوالد عاصيًا، وذلك حتى يدرك النّاس أنّ الهداية بيده تعالى، وأنّ «ما يبذلونه في مجال التربية إنّما هي أسباب يُؤخذ بها، وطُرق تُسلم، ومسالك تُلتمس»[٥].

وبيـوت الأنبيـاء الطّاهرة، وجد فيـه مثل هذه الحالات، فقـد وُجد أنّ بعض الأنبياء عليهم السّـلام قـد ابتُلي بأب كافر، وفـي أحيانٍ أخر بعمٍّ كافر، والعمّ بمنزلـة الأب؛ لما ورد في الحديث الشريف: «عمّ الرّجل صنو أبيه»[٦]، فكانَ من تعاملهم عليهم السّلام مع والديهم ما يلي:

---

(١) البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي، السّنن الكبرى، مكتبة الرشد، الرياض، ط ١، ١٤٢٥ه/٢٠٠٤م، جماع أبواب تفريق ما أخذ من أربعة، باب إعطاء الفيء على الديوان، (١٣٣٥٦)، ج ٦، ص ٦٠٣، حديث صحيح.

(٢) انظر: ابن كثير، عماد الدّين، (١٣٤٨ه)، البداية والنهاية، مطبعة السّعادة، القاهرة، ط ١، ج ٢، ص ٣٥٥.

(٣) أحمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد بن حنبل، مسند عبد الرحمن بن عوف، (١٦٥٥)، ج ٣، ص ١٩٣، حديث صحيح.

(٤) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ج ١٠، ص ٦١٧.

(٥) العدوي، مصطفى، فقه تربية الأبناء وطائفة من نصائح الأطباء، دار ماجد عسيري، الرياض، ط ١، ١٤١٩هـ./١٩٩٨م، ص ١١.

(٦) مسلم، ابن الحجاج، صحيح مسلم، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، لا ط، ١٤٢٢هـ./٢٠٠١م، كتاب الزكاة، باب في تقديم الزكاة ومنعها، (٩٨٣)، ص ٢٣٢.

حسن الخطاب:

من توفيق الله تعالى للعبد أن يعرّفه بالحقّ، وييسر له طرق الاهتداء إليه، وتعظم المنّة بذلك في أمور الاعتقاد التي لا تحتمل أكثر من أمرين، حقّ وباطل، قال تعالى: ﴿فَذَٰلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمُ الْحَقُّ فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ فَأَنَّىٰ تُصْرَفُونَ﴾ [يونس، ٣٢]، وفي هذه الآية وما بعدها: «دليل على قاعدة شريفة، وهو أن ما قامت الأدلّة على أنّه حقّ وجزم به العبد من مسائل العقائد وغيرها، فإنّه يجب أن يجزم بأنّ كلّ ما عارضه فهو باطل»(١).

ومعرفة ذلك لا توجب أن يُهمل الشّخص سائر الحقوق، فإنّ معرفة الحقّ لا تحمل الشخص على الاغترار به بقدر ما تحمله على الرّحمة بالخلق، ومعرفة الولد للحقّ دون أبويه توجب عليه أن يعرّفهما به، وأنّى له ذلك إذ كان تعامله فظًّا غليظًا لا يترك مجالًا لمحاور، ولا مسلكًا لمناظر.

ومن هنا، كان من أولى ما يتعامل به الولد عند الاختلاف العقائدي مع والده أن يُحسن الخطاب، وأن يستعمل الألفاظ التي فيها رقّة وتحبّب، ولنا في نبي الله تعالى إبراهيم عليه السلام أسوة، فقد ثبت أنّه حاور أباه، وكان في كلّ ذلك ملتزمًا بالأدب الواجب له، قال تعالى: ﴿وَٱذۡكُرۡ فِي ٱلۡكِتَٰبِ إِبۡرَٰهِيمَۚ إِنَّهُۥ كَانَ صِدِّيقٗا نَّبِيًّا ﴿٤١﴾ إِذۡ قَالَ لِأَبِيهِ يَٰٓأَبَتِ لِمَ تَعۡبُدُ مَا لَا يَسۡمَعُ وَلَا يُبۡصِرُ وَلَا يُغۡنِي عَنكَ شَيۡـٔٗا ﴿٤٢﴾ يَٰٓأَبَتِ إِنِّي قَدۡ جَآءَنِي مِنَ ٱلۡعِلۡمِ مَا لَمۡ يَأۡتِكَ فَٱتَّبِعۡنِيٓ أَهۡدِكَ صِرَٰطٗا سَوِيّٗا ﴿٤٣﴾ يَٰٓأَبَتِ لَا تَعۡبُدِ ٱلشَّيۡطَٰنَۖ إِنَّ ٱلشَّيۡطَٰنَ كَانَ لِلرَّحۡمَٰنِ عَصِيّٗا ﴿٤٤﴾ يَٰٓأَبَتِ إِنِّيٓ أَخَافُ أَن يَمَسَّكَ عَذَابٞ مِّنَ ٱلرَّحۡمَٰنِ فَتَكُونَ لِلشَّيۡطَٰنِ وَلِيّٗا ﴿٤٥﴾﴾ [مريم، ٤١-٤٥].

ومن خلال دراسة هذا الحوار الأسري من جميع جوانبه، يتبيّن أنّ الحقّ، وإنْ كانت تحيط به جوانب القوّة والمنعة لما فيه من الحجج والبراهين، إذا لم يقدّم بالأسلوب الحسن والألفاظ التي فيها احترام للمحاور وإنزاله منزلته، فلن يجدي ذلك شيئًا، لذا كان أسلوب إبراهيم عليه السلام في كلّ العبارات التي وجّهها إلى أبيه لم تخل واحدة منها من قوله يا أبتِ، وهذه العبارة فيها تلطّف وتحبّب، فـ«إعادة ندائه بوصف الأبوّة تأكيد لإحضار الذّهن ولإمحاض النّصيحة المستفاد من النّداء الأوّل»(٢).

ثمّ إنّ إبراهيم عليه السلام راعى في عرضه للحجج خطابه لأبيه الذي ربّاه، وكان مستحضرًا لمشاعر الأبوّة والنظرة التي تكون في أذهان الآباء عن الأولاد، فلا يزال يتردّد بين عينيه صور ولده وهو صغير ضعيف محتاج إلى الرّحمة والشّفقة، «ثمّ ثنى بدعوته إلى الحقّ مترفّقًا به متلطّفًا، فلم يسمِّ أباه بالجهل المفرط، ولا نفسه بالعلم الفائق؛ ولكنّه قال: إنّ معي طائفة من العلم وشيئًا منه ليس معك، وذلك علم الدلالة على الطريق السوي فلا تستنكف، وهب أنّي وإيّاك في مسير،

---

(١) السّعدي، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنّان، ص ١٣٣.

(٢) ابن عاشور، التّحرير والتّنوير، ج ١٦، ص ١١٥.

وعندي معرفة بالهداية دونك، فاتبعني أُنجك من أن تضلّ وتتيه»[1].

ومثل هذا الفعل، كان من النّبي ﷺ في دعوته لعمّه أبي طالب، فـ«لما حضرت أبا طالب الوفاة، جاءه رسول الله ﷺ فوجد عنده أبا جهل بن هشام وعبد الله بن أمية بن المغيرة، قال رسول الله ﷺ لأبي طالب: «يا عم قل لا إله إلّا الله كلمة أشهد لك بها عند الله...»[2].

ممّا سبق، يتبيّن أنّ حسن الخطاب خطوة مهمّة في التقريب بين وجهات النّظر، وسبيل توصل إلى الاطلاع على الحقّ والاقتناع به، وهو فوق ذلك من جملة الإحسان الذي أمر به الولد نحو والديه، ولو كانا مشركين، وهذا كلّه ما دام المجال مفتوحًا للنقاش، والأخذ والعطاء، فإنْ رأى أنّ ذلك غير مجدٍ، فليكثر من الدعاء، وذلك «أنّ الدّعاء للوالدين مطلق لا يقيّده قيد، ولكن لا يجوز الدّعاء لهما بعد موتهما إنّ ماتا على الكفر»[3]، وعليه يحمل قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُوا أُولِي قُرْبَى مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ﴾ [التوبة، ١١٣].

التدرّج في بيان الحقّ له:

إنّ النّفوس جُبلت على ما تألفه، وما نشأت عليه من العقائد والعادات، ولذا كان تحويلها عن ذلك وتغييرها عنه صعب وعسير، ويعظم بلاء الولد بوالديه إن كان الأب مصرًّا على معتقده، لا يرضى أن يتنازل عنه تعصّبًا وسيرًا على طريق الآباء والأجداد.

فكان من الحكمة في هذا المقام، التنويع في الحجج والتدرّج معه في البيان، ذلك أنّ «ترتيب موضوعات الحوار، ومعرفة الأهمّ فالأهمّ، وتحديده بوضوح يسهل كثيرًا من مهمّة المحاور»[4]، فينتقل به من المتّفق عليه إلى المختلف فيه، حتى تتحدّد نقاط الاختلاف، فيسهل عرضها وبيانها، وهذا ما نلحظه جليًّا في دعوات الأنبياء عليهم السّلام.

فهذا إبراهيم عليه السلام قصّ الله تعالى علينا خبره مع أبيه، فيلحظ في محاورته تدرّجًا في العرض وبدءًا بالمهمّ فالأهمّ، قال تعالى: ﴿إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنْكَ شَيْئًا﴾ [مريم، ٤٢]، وهنا عليه السلام وصف الأوثان بثلاث صفات، ليبيّن لأبيه عدم صلاحيتها للألوهية، وعدم استحقاقها للعبادة، فهي عاجزة عن السّمع، صمّاء لا تسمع من يناديها ﴿لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ﴾، وهي عاجزة عن الإبصار، فلا تبصر حال عابديها ﴿وَلَا يُبْصِرُ﴾،

---

(١) الزمخشري، جار الله محمود بن عمر، الكشّاف عن حقائق غوامض التّنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التّأويل، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوّض، مكتبة العبيكان، الرياض، ط ١، ١٤١٨هـ/١٩٩٨م، ج ٤، ص ٣٤.

(٢) البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، المكتب الجامعي الحديث، القاهرة، لا ط، لا ت، كتاب الجنائز، باب إذا قال المشرك عند الموت لا إله إلّا الله، (١٣٦٠)، ج ١، ص ٢٩٢؛ ورواه مسلم برقم (٢٤).

(٣) العمر، ناصر بن سليمان، بيوت مطمئنة، دار الحضارة، الرياض، ط ١، ١٤٣١هـ/٢٠١٠م، ص ٢١٩.

(٤) الموجان، عبد الله بن حسين، الحوار في الإسلام، مركز الكون، القاهرة، ط ١، ١٤٢٧ه/٢٠٠٦م، ص ٩١.

وهـي عاجـزة عن إجابة الدّعاء، وكشف الكـروب، وتفريج الهمّ ﴿وَلَا يُغْنِى عَنْكَ شَـيْـًٔا﴾، وهذه الصّفات كلّها، صفات نقص في المعبود، وصفات تقدح في صلاحيته للعبادة[١].

ومثل هذا الموقف كان من النّبي ﷺ لعمّه، فقد أنذره فيمن أنذر لمّا أمر بإبلاغ قومه، فعن ابن عبّاس رضي الله عنه قال: «لما نزلت ﴿وَأَنْذِرْ عَشِـيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾ [الشّعراء، ٢١٤]، ورهطك منهـم المخلصين، خـرج رسول الله ﷺ حتى صعد الصّفا، فهتف «يا صباحاه»، فقالوا: من هذا، فاجتمعـوا إليه، فقال: «أرأيتـم إن أخبرتكم أنّ خيلًا تخرج من سفح هذا الجبل، أكنتم مصدّقي»، قالوا: ما جربنا عليك كذبًا، قال: «فإنّي نذير لكم بين يدي عذاب شديد»، قال أبو لهب: تبًّا لك ما جمعتنا إلّا لهذا، ثمّ قال، فنزلت: ﴿تَبَّتْ يَدَا أَبِى لَهَبٍ وَتَبَّ﴾»[٢].

وقبل إخبارهم، أراد ﷺ أن ينطلق من كونه مصدّقًا فيهم، وإقرارهم على ذلك إلى إخبارهم بأمر غائب، و«قوله: أرأيتم لو أخبرتكم... أراد بذلك تقريرهم بأنّهم يعلمون صدقه إذا أخبر عن الأمر الغائب»[٣].

المطلب الثّاني: علاقة الولد بأمّه

إنّ الشّريعة عظّمت مكانة الأمّ ورفعت من شأنها في المجتمع المسلم لما تقوم به من أعمال جليلة ومسؤوليات عظيمة، فهي الحامل للولد في بطنها تسعة أشهر، وهي المرضع حولين كاملين، وهي بعد ذلك المنشئة المربية.

وعلاقـة الأم بأولادها تختلف في كثير من جوانبها عن الأب، ذلك أنّه «قد خصّها الله تعالى بحفـظ النّوع الإنسانـي، وأسند إليها القيام بوظيفـة الأمومة، ولذا فطرها علـى المودّة والرّحمة بوليدها لتحنو إليه وتلبّي حاجاته الفطرية والعقلية»[٤].

ولمـا كانت مسؤوليتها بهذه المنزلة العالية، كان حقّها على الولد أعظم، ورعايته لها أوجب، ومن ذلك:

حسن الصُّحبة:

إنّ الأمّ لطـول عنايتها بالولد، وشغلها أغلب وقتها بتربيتـه والعناية به، وتوجيهه، جاء الأمر بالإحسان إليها وحسن صحبتها في كتاب الله تعالى مقرونة مع الوالد، قال تعالى: ﴿وَإِنْ جَاهَدَاكَ عَلَى أَنْ تُشْرِكَ بِى مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا وَصَاحِبْهُمَا فِى الدُّنْيَا مَعْرُوفًا﴾ [لقمان، ١٥].

والصُّحبـة أسلـوب من أساليب البرّ بالوالدين، وقد وجد فـي أنبياء الله تعالى من ذكر بهذا

(١) انظر: الزين، محمد بسام رشدي، مدرسة الأنبياء عبر وأضواء، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط ٢، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م، ص ٦٥.

(٢) البخاري، صحيح البخاري، كتاب تفسير القرآن، باب سورة (المسد)، (٤٩٧١)، ج ٣، ص ٢٧٦.

(٣) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ج ٨، ص ٦٣٨.

(٤) عمر، كوثر محمد، عوامل استقرار الأسرة في الكتاب والسُّنّة، دار خضر، بيروت، ط ١، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م، ص ٢٦٧.

الوصـف، فسيدنا يحيـى عليه السلام كان مصاحبًـا لوالديه، محسنًا لهما، قـال تعالى: ﴿وَحَنَانًا مِـنْ لَدُنَّا وَزَكَاةً وَكَانَ تَقِيًّا﴾ [مريم، ١٣]، وقوله وحنانًـا: «أي وآتيناه حنانًا من لدنا، والحنان: هو ما جُبل عليه من الرحمة، وإطلاق الحنان على الرّحمة والعطف مشهور في كلام العرب، ومنه قولهم حنانك وحنانيك يا رب، بمعنى رحمتك»[1].

وسيدنا عيسى بن مريم عليه السلام قد جعله الله تعالى برًّا بوالدته، قال تعالى: ﴿وَجَعَلَنِي مُبَارَكًا أَيْنَ مَا كُنتُ وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا ﴿٣١﴾ وَبَرًّا بِوَالِدَتِي وَلَمْ يَجْعَلْنِي جَبَّارًا شَقِيًّا ﴿٣٢﴾﴾ [مريـم، ٣١-٣٢]، «وقـد خصّه الله تعالى بذلك بين قومه؛ لأنّ برّ الوالدين كان ضعيفًا فـي بني إسرائيـل يومئذ، وبخاصّة الوالدة؛ لأنّها تستضعف؛ لأنّ فرط حنانها ومشقّتها قد يجرئان الولد على التّساهل في البرّ بها»[2].

إظهار الاهتمام والاحتفاء بها:

إنّ كلمـة الأم ذات دلالـة عميقة في علاقة الولد بأمّه، ولذا تحبّ أن تسمعها من ولدها، وهي من حيث المعنى اللّغويّ تدلّ على أنّها أصل الولد، إذ في أحشائها يتكوّن وينبت، وما سُميت أمًّا إلّا لأنّها «اصل الولد وأمّ كلّ شيء أصله»[3].

فلـذا، كان مـن عظيم حقّها على الولـد أن يتذكر ذلك، فهو باعث مـن بواعث البرّ بها، وقد كان مـن حفـاوة أنبياء الله تعالى عليهم السلام مناداتهم بلفظ الأمّ أو الوالدة، فنوح عليه السلام يدعـو الله سبحانـه لوالديه، فيقول: ﴿رَبِّ اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِمَـنْ دَخَلَ بَيْتِيَ مُؤْمِنًا وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَـاتِ وَلَا تَزِدِ الظَّالِمِيـنَ إِلَّا تَبَارًا﴾ [نوح، ٢٨]، ومثله إبراهيم عليه السـلام: ﴿رَبَّنَا اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِلْمُؤْمِنِينَ يَوْمَ يَقُومُ الْحِسَابُ﴾ [إبراهيم، ٤١].

وأخبـر الله تعالـى عن نبيه موسى عليه السلام أنّه رادّه إلى أمّه، وتحقّق ذلك حين كان عليه السلام رضيعًا، واحتاج إلى مرضعة، فأتوا بالمراضع له، وكلّما قدّموا إليه مرضعة أبى هذا الطّفل المبـارك أن يلتقـم ثديها؛ لأنّ الله تعالى قد وعد أمّ موسى أن يـردّ موسى إليها، فجيء بأم موسى لتدخـل قصر فرعون لتحتضن موسـى ولتضمّ رضيعها إلى صدرها، وفرعـون يجلس إلى جوارها ويأمرهـا أن ترضعـه، وهي التي كانت بالأمس القريب تخشـى على موسى من فرعون وملئه، والآن ترضـع موسـى في قصر فرعون بأمره، قال تعالـى: ﴿فَرَدَدْنَاهُ إِلَى أُمِّهِ كَيْ تَقَـرَّ عَيْنُهَا وَلَا تَحْزَنَ

---

(١) الشنقيطي، محمد الأمين، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، مؤسسة سليمان بن عبد العزيز الراجحي الخيرية، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، لا ط، لا ت، ج ٢، ص ٤٥٤.

(٢) ابن عاشور، التّحرير والتّنوير، ج ١٦، ص ١٠٠.

(٣) المناوي، زين الدين عبد الرؤوف، التيسير بشرح الجامع الصّغير في أحاديث البشير النذير، المكتب الإسلامي، بيروت، لا ط، لا ت، ج ١، ص ٢٤١.

وَلِتَعْلَـمَ أَنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَـا يَعْلَمُونَ﴾ [القصص، ١٣]، وفي موضع آخر يخاطب نبي الله موسى عليه السلام بأنْ ردّه إلى أمّه، قال تعالى: ﴿فَرَجَعْنَاكَ إِلَى أُمِّكَ كَيْ تَقَرَّ عَيْنُهَا وَلَا تَحْزَنَ﴾ [طه، ٤٠].

وكان النّبـي محمد ﷺ كثيرًا ما يردّد فـي خطابه لفظة الأم، من ذلك حديث الرّسول ﷺ: «وَرُؤيَـا أُمِّي الّتـي رَأَتْ- حين وضعَتني - وقد خرج لها نورٌ أضاءَت لها منه قصورُ الشّام»[1]، وقوله ﷺ: «زار النّبـيّ ﷺ قبـر أمّه، فبكى وأبكى من حوله، فقال: استأذنت ربي في أن أستَغفر لها فلم يؤذن لي، واستأذنته في أن أزور قبرها فأذن لي، فزوروا القبور فإنّها تذكر الموت»[2].

وفي كلّ ما تقدّم، تعلم عظم حقّ الأمّ والاحتفاء بها بمناداتها بأحبّ لفظ تريد أن تسمعه من ابنهـا، وبذلك تعلم أنّ مناداتها باسمهـا يُعدّ من العقوق، «يُقال من العقوق أن تسمي أباك باسمه، وأن تمشي أمامه في طريق»[3]، وهذا شامل للأمهات لما تقدّم من عظيم حقّهنّ.

الخاتمة:

الحمـد لله تعالى الذي يسّر إتمـام هذا البحث، وأسبغ عليّ النّعمة بـأن شرّفني بالبحث في سيـر خيرته من خلقه، وأصفيائـه من عباده، أنبيائه ورسله عليهم السّلام، ولقد عاش الباحث مع سِيَر عطرة ندية، ومواقف زكية ينشرح لها الصّدر، وتشتاق لها القلوب، كيف لا وهو حديث عن من كانوا محلّ العناية الربانية، فكان الوحي يتتبّع أقوالهم وأفعالهم، بل وخطراتهم، وينزل فيها توجيه للناس يُتلى إلى قيام السّاعة، وهم سلسلة متواصلـة بعضها من بعض، دينهم واحد، وهو التّوحيد وإنْ اختلفت الشّرائع، وأوّلهم نوح وآخرهم محمد عليهم الصّلاة والسّلام.

ولقد كان للبحث نتائج عدّة، منها:

تُعـدّ العلاقـات الأسريّة من أهـمّ العلاقات التي ينبغـي العناية بها، والحرص على توقيتها وتعزيزهـا، ولهذه العلاقات أهميّـة كبيرة في حياة النّاس، وذلك لما لها مـن آثار تربويّة، ومنافع اجتماعيّة تؤدّي إلى نموّ الأفراد، وإشباع الحاجات العضوية والنفسية لديهم.

إنّ البشريّـة فـي حاجة ماسّة إلى الاستفادة من سِيَر الأنبياء عليهم السّلام، ذلك أنّ الفَلاحَ لا يكون إلّا من طريقهم، ولا ينال إلّا من جهتهم، وخير الدّنيا والآخرة مرهون بلزوم طريقهم.

إنّ البيت النبوي كان محلّ العناية الربانية، والتوجيهات الإلهية، وكانت تصرفات الصّالحين من أهله قدوة لجميع الناس، وعلاقات أفراده بما فيها من ثراء علاجًا لكثير من القضايا الأسريّة.

---

(١) رواه أحمد برقم (١٧١٥٠)، حديث صحيح.

(٢) مسلم، صحيح مسلم، كتاب الجنائز، باب استئذان النبي ﷺ ربّه في زيارة قبر أمّه، (٩٧٦)، ص ٢٣١.

(٣) النّووي، أبو زكريا يحيى بن شرف، الأذكار النّوويّة، تحقيق: عامر بن علي ياسين، دار ابن خزيمة، المملكة العربية السعودية، ط ١، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م، باب نهي الولد والمتعلم والتلميذ أن ينادي أباه ومعلّمه وشيخه باسمه، (٨٩٠)، ص ٥٢١.



إنّ أهمّ الأسس التي قامت عليها العلاقات الأسرية داخل بيوت الأنبياء عليهم السّلام تمثّلت في الأساس الحقوقي، الأخلاقي، النفسي.

تميّـزت العلاقـات الأسريّة في بيوت الأنبياء عليهم السّـلام بالتنوّع، ففي كلّ اسرة يمكن أن نستقي أساليب للتعامل الوالدي، التي هي من أهمّ العلاقات الأسرية.

إنّ الأسرة كانت محلّ عناية ورعاية في جميع الشّرائع السماوية على امتداد الأزمان وتطاولها في تاريخ البشريّة.

التّوصيات:

توصّل الباحث إلى التّوصيات الآتية:

علـى جميع البيئات التربويّة العناية بالأسرة، والاهتمـام بالعلاقات القائمة بين الأفراد لما في ذلك من أثر في تغيير سلوك الأفراد إلى الأحسن.

علـى المربّيـن والموجّهيـن الاستفـادة من قصصـ الأنبياء كمصـدر من مصـادر التربية الإسلاميّـة، وذلك لمـا فيها من العِبـر والمواقف المؤثّـرة، والتركيز على العلاقـات القائمة بين الأنبياء، وأقربائهم، وذلك لما فيها من أساليب نافعة في التعامل الناجح.

مـن الواجـب على الآباء والدّعاة الاستفـادة ممّا كُتب حول البيت النبـوي، وخصائصه، وما كان يجـري فيه من مواقف، للاستفـادة منها في التوجيه والنّصح الذي يوجه لشرائح مختلفة من المجتمع.

يجب على الأبناء السعي في برّ والديهم، والحرص على كلّ عملٍ من شأنه أن يوصل إلى ذلك.

وأخيـرًا، يقترح الباحـث إجراء دراسة حول العلاقـات الزوجية في بيـوت الأنبياء، وإعطاء هـذه الدراسة القـدر الكافي الوافي، لمـا لهذه الدراسة مـن أثر بالغ الأهمية فـي تقويم اعوجاج العلاقـات الزوجيـة التي وصلت إليها المجتمعات اليوم، وذلك بالاقتـداء بسِيَر أصفياء الله تعالى عليهم السّلام.

لائحة المصادر والمراجع

(ابـن حنبل) أحمد، أبو عبـد الله بن محمد، مسند الإمام أحمد بـن حنبل، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد وآخرون، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ١، ١٤٢١هـ./٢٠٠١م.

البخـاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، تحقيق: محمـد فؤاد عبد الباقي، المكتب الجامعي الحديث، القاهرة، لا ط، لا ت.

بديوي، يوسف وقاروط، محمد محمد، تربية الأطفال في ضوء القرآن والسُّنّة، دار المكتبي، القاهرة، ط ١، ١٤٢١هـ./٢٠٠١م.

البيهقـي، أبـو بكر أحمد بن الحسين بن علي، السّنن الكبرى، مكتبة الرشد، الرياض، ط ١،

١٤٢٥هـ./٢٠٠٤م.

ابـن تيمية، أحمد بن عبـد الحليم، النّبـوّات، تحقيق: عبد العزيز الطويـان، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المملكة العربية السعودية، ط ٢، ١٤٢٧هـ..

الحازمي، خالد بن حامد، المشكلات الأسرية والأساليب العلاجية، مطابع الرّشيد، بغداد، ط ١، ١٤١٨هـ./١٩٩٩م.

ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي، فتح الباري شرح صحيح البخاري، تحقيق: علي الشبل ومحمد فؤاد عبد الباقي، دار السلام، القاهرة، ط ١، ١٤٢١هـ./٢٠٠٠م.

ابـن حميد، صالح بن عبـد الله، رسائل في أدب الحوار وفقه الخلاف وفنّ الإنصات، مكتبة العبيكان، الرياض، ط ١، ١٤٢٩هـ./٢٠٠٨م.

أبو حيان، أثير الدين محمد بن يوسف، تفسير البحر المحيط، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي، القاهرة، ط ١، ١٤٢٣هـ./٢٠٠٢م.

خيـال، محمـد عبد الحكيم والجهـوري، محمود محمـد، الأخوات المسلمات وبنـاء الأسرة القرآنيّة، دار الدعوة، القاهرة، لا ط، لا ت.

أبـو داود، سليمـان بن الأشعث، سنن أبي داود، تحقيق: محمـد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف، القاهرة، ط ٢، ١٤٢٧هـ./٢٠٠٧م.

ديماس محمد راشد، تشاجر الأشقاء، دار ابن حزم، بيروت، ط ١، ١٤٢٠هـ./١٩٩٩م.

الـرازي، عبد الرحمن بن محمـد، تفسير ابن أبي حاتم، دار الكتـب العلمية، بيروت، لا ط، ١٤٢٧هـ./٢٠٠٦م.

الزمخشري، جار الله محمود بن عمر، الكشّاف عن حقائق غوامض التّنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التّأويل، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوّض، مكتبة العبيكان، الرياض، ط ١، ١٤١٨هـ./١٩٩٨م.

زمزمي، يحيى بن محمد حسن، الحوار آدابه وضوابطه في ضوء الكتاب والسُّنّة، دار التربية والتراث ورمادي للنشر، القاهرة، ط ١، ١٤١٤هـ./١٩٩٤م.

الزيـن، محمد بسام رشدي، مدرسة الأنبياء عبر وأضـواء، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط ٢، ١٤٢٢هـ./٢٠٠١م.

السّعـدي، عبـد الرحمن بن ناصر، تيسير الكريم الرحمن فـي تفسير كلام المنّان، تحقيق: عبد الرحمن بن علا اللويحق، مكتبة العبيكان، الرياض، ط ١، ١٤٢٢هـ./٢٠٠١م.

سيد قطب، إبراهيم، في ظلال القرآن، دار الشروق، القاهرة، ط ١٠، ١٤٠٢ه/١٩٨٢م.

الشنقيطـي، محمد الأمين، أضـواء البيان في إيضاح القرآن بالقـرآن، مؤسسة سليمان بن



عبد العزيز الراجحي الخيرية، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، لا ط، لا ت.

صالح، سعاد إبراهيم، علاقة الآباء بالأبناء في الشريعة الإسلامية (دراسة فقهية مقارنة)، دار التعاون، بيروت، ط ٣، ١٤٠٠هـ./١٩٨٩م.

الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: محمود شاكر، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ١، لا ت.

ابن عاشور، محمد الطّاهر، تفسير التّحرير والتّنوير، الدار التونسية، تونس، لا ط، ١٩٨٤م.

العدوي، مصطفى، فقه تربية الأبناء وطائفة من نصائح الأطباء، دار ماجد عسيري، الرياض، ط ١، ١٤١٩هـ./١٩٩٨م.

عمر، كوثر محمد، عوامل استقرار الأسرة في الكتاب والسُّنّة، دار خضر، بيروت، ط ١، ١٤١٧هـ./١٩٩٧م.

العمر، ناصر بن سليمان، بيوت مطمئنة، دار الحضارة، الرياض، ط ١، ١٤٣١هـ./٢٠١٠م.

ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن زكريا، معجم مقاييس اللّغة، تحقيق: عبد السّلام هارون، دار الفكر، بيروت، لا ط، ١٣٩٩هـ./١٩٧٩م.

الفيروزآبادي، مجد الدّين محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، تحقيق: أبو الوفا نصر الهوريني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤٢٥هـ./٢٠٠٤م.

القاسمي، محمد جمال الدين، محاسن التّأويل، تحقيق: محمد باسل عيون السّود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ٢، ١٤٢٤هـ./٢٠٠٣م.

ابن كثير، أبو الفداء عماد الدين إسماعيل، قصص الأنبياء، تحقيق: عبد الحي الفرماوي، دار اليقين، القاهرة، ط ١ و ٥، ١٤١٢هـ. و ١٤١٧هـ./ ١٩٩٢م و ١٩٩٧م.

ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: عبد الرزاق مهدي، دار الكتاب العربي، القاهرة، لا ط، ١٤٢٤هـ./٢٠٠٤م.

كوجك، كوثر حسين ولولو جيد داوود، المرجع في التربية الأسرية، دار عالم الكتاب، القاهرة، ط ٢، ١٩٩٣م.

ابن ماجه، محمد بن يزيد، سنن ابن ماجه، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارض، الرياض، ط ١، لا ت.

مسلم، ابن الحجاج، صحيح مسلم، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، لا ط، ١٤٢٢ه/٢٠٠١م.

المناوي، زين الدين عبد الرؤوف، التيسير بشرح الجامع الصّغير في أحاديث البشير النذير، المكتب الإسلامي، بيروت، لا ط، لا ت.



الموجـان، عبـد الله بـن حسيـن، الحـوار فـي الإسـلام، مركـز الكـون، القاهـرة، ط ١، ١٤٢٧هـ./٢٠٠٦م.

نصيرة، أمل، العلاقات الأسرية في شعر العصر العباسي حتى نهاية القرن الثالث الهجري، دار الإسراء، عمّان – الأردن، ط ١، ٢٠٠٥م.

النّـووي، أبو زكريا يحيى بن شرف، الأذكار النّوويّـة، تحقيق: عامر بن علي ياسين، دار ابن خزيمة، المملكة العربية السعودية، ط ١، ١٤٢٢هـ./٢٠٠١م.

عبد القادر عمر فياض
باحث دكتوراه بقسم الدراسات الإسلامية (مسار الفقه وأصوله) بجامعة الملك سعود

Abdulqader Omar Fayyad
Doctoral Researcher in the Department of Islamic Studies
(Jurisprudence and its Foundations Track) at King Saud University

Email:fayyad2090@gmail.com

أصول المسائل الفقهية في المذهب الشافعي في كتاب البيوع
«من خلال استعراض بعض أصول البيوع عنده»

The fundamental principles of Islamic jurisprudence in the Shafi'i school of thought, specifically in the chapter on sales transactions. «Through a review of some of the fundamental principles of sales transactions according to him»

DOI: https://doi.org/10.55625/joisr-7811

تاريخ الاستلام: ٣٠/١٠/٢٠٢٥ / تاريخ القبول: ٢٥/١١/٢٠٢٥

المستخلص:

هذه دراسة تهدف إلى إظهار أصول المسائل الفقهية في المذهب الشافعي في كتاب البيوع، واستعراض بعض أصول البيوع وتنقيح المناط فيها ونقل كلام الأصحاب في تقريرها، وأخيراً التخريج على هذه الأصول بالفروع الفقهية، ولإظهار أصول المسائل الفقهية في المذهب الشافعي أهمية كبيرة في ضبط الأصول في الأبواب الفقهية.

الكلمات المفتاحية: فقه، البيوع، الأصول، الإمام الشافعي، الشافعي.

Abstract:

This study aims to elucidate the foundational principles of Islamic jurisprudence (fiqh) in the Shafi'i school of thought, specifically within the chapter on sales. It reviews some of these principles, clarifies their underlying rationale, presents the opinions of the scholars on their application, and finally, derives specific legal rulings from them. Demonstrating the fundamental principles of Islamic jurisprudence within the Shafi'i school is of paramount

importance for establishing the principles of legal rulings across various chapters of Islamic law.

Keywords: Islamic jurisprudence, sales, principles, Imam al-Shafi'i, al-Shafi'i.

المقدمة:

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله، أما بعد:

فإن علم الفقه من أعظم العلوم التي يحتاجها المسلم في جميع شؤون حياته، إذ هو متعلق بعلاقته بربه من خلال أحكام العبادات وبعلاقته بغيره من العباد من خلال أحكام المعاملات، ولهذا العلم مكانة عالية عند العلماء، إذ كان محل اهتمامهم قديماً وحديثاً، ومن صور اهتمامهم بهذا العلم أن أتباع أئمة المذاهب الفقهية قد بذلوا جهدهم وعنايتهم في جمع روايات أئمتهم وتمحيصها، كما اهتموا بالتفريع على أقوالهم في بعض المسائل الفقهية، وهي مسائل صار لها أثر في غيرها من مسائل الباب الفقهي الواحد، حتى صارت أصولاً بذاتها، وعليها التفريع لدى من جاء بعدهم من فقهاء المذهب، حيث أصبحت هذه الأصول الأساس الذي تجري عليه فروع الباب، وتبنى عليه أحكامه.

وهذا يؤكد أهمية هذه الأصول، ومع أنها معلومة عند الفقهاء المتقدمين ومبثوثة في مصنفاتهم إلا أنها لم تفرد بالبحث والدراسة التفصيلية.

مشكلة البحث

ترد على أصول المسائل الفقهية في المذهب الشافعي عمليات علمية عدة من أصحاب المذهب؛ كالقياس والتخريج وغيرهما، وقد وظّفها المتقدمون بمهارة عالية، يمحصون بها فروعهم، فيصححون الموافق لسننها، ويزيفون المخالف له، إلا أن العناية بها قد تراجعت في العصر الحديث حتى خلط بينها وبين أصول الاستنباط الاجتهادية في المذهب، فكان لزامًا والحال هذه من إعداد دراسات علمية تعود بأصول المسائل الفقهية إلى ما يجب أن تكون عليه خدمةً وتوظيفاً.

أهمية الموضوع وأسباب اختياره

١. معرفة أصول المسائل الفقهية للمذهب تمكّن طالب العلم والمفتي والقاضي من التعامل مع ما يعرض له من فروع المسائل متى أحاط بفروعها.

٢. أصول المسائل الفقهية هي الأساس والمنبع للمخزون الفقهي الذي نتعامل معه.

٣. أن أصول المذاهب الفقهية رغم أهميتها لم تحظ بدراسة علمية مستقلة فيما علمت من مراجعة فهارس الجامعات، ولذلك تعد هذه الدراسة الأولى من نوعها بهذه المفردات،

وهي إضافة جديدة في خدمة المذهب الشافعي.

أهداف البحث:

١. تمحيص الأصول الفقهية لمسائل المذهب الشافعي.

٢. الكشف عن مسالك علماء المذهب في التعامل مع أصول المسائل الفقهية؛ تخريجاً عليه، واستثناءً منها.

٣. الكشف عن مسالك العلماء في تقرير أصول المسائل الفقهية.

أسئلة البحث:

١. ما سبل تمحيص الأصول الفقهية لمسائل المذهب الشافعي؟

٢. ما مناهج علماء المذهب في تقرير أصول المسائل الفقهية؟

٣. ما مسالك علماء المذهب في التعامل مع أصول المسائل الفقهية تخريجاً واستثناءً؟

حدود البحث:

هذه الدراسة محدودة في أصول المسائل الفقهية للمذهب الشافعي في كتاب البيوع، من خلال استعراض الأصل الأول والأصل الثاني والأصل الثالث، ونقل الرواية عن الإمام والأصحاب فيهما، والاستدلال لهما، والتخريج عليهما.

الدراسات السابقة:

بعد البحث والتتبع في مراكز البحث العلمي، والمكتبات العلمية، والجامعات السعودية، كمركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، ومكتبة الملك فهد الوطنية، وجامعة الإمام محمد بن سعود، والبحث في المواقع الإلكترونية للمكتبات والجامعات الأخرى، وسؤال أهل الخبرة، لم أعثر على من سجل هذا الموضوع أو قام بدراسة متخصصة فيه.

وإن كان عدد من الباحثين قد تناولوا بعض جوانب الموضوع بالدراسة العلمية، إلا أن تلك الدراسات لم تستهدف الغرض المنشود، ومن هذه الدراسات:

١. الأصول التي نص عليها شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله- في المسائل الفقهية.

وهذه الدراسة مشروع علمي شارك فيه عدد من الباحثين لنيل درجة الماجستير الموازي، كلية الشريعة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية قسم الفقه، تاريخ الدراسة: ١٤٣٧-١٤٣٨هـ، حالة الدراسة حسب علمي تمت مناقشة البعض، وبعضها قيد البحث.

٢. الأصول الفقهية عند ابن قدامة جمعًا ودراسةً.

وهذه الدراسة للطالبة: وجدان بنت عبد الله الدباسي في درجة الماجستير، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، وتاريخ الدراسة: ١٤٤٠-١٤٤١هـ.

بينما تستهدف هذه الدراسة:

تتبع أصول المسائل الفقهية في المذهب الشافعي ودراستها، وهي غير الأصول الاجتهادية في الاستنباط، ثم هذه الدراسة خاصة بالمذهب الشافعي، لا تعرج على المذاهب الفقهية الأخرى، وبالجملة فالبحث المقدم بخطته وإجراءاته لا يتفق مع هذه الدراسات لا في الأصول ولا في الفروع.

منهج البحث:

تقوم الدراسة بهذا الموضوع على المنهج الاستقرائي الاستنباطي.

الإجراءات الخاصة:

استقراء أصول المسائل الفقهية وفرزها بحسب الأبواب الفقهية:

١. وضع ترجمة لأصل المسألة الفقهية على وفق ما جاء عند من ذكره من علماء المذهب.

٢. بيان المراد بأصل المسألة الفقهية.

٣. تحديد مظان أصل المسألة الفقهية.

٤. تتبع صيغ أصل المسألة الفقهية وتوثيقها.

٥. ذكر خلاف علماء المذهب في الرواية المعتمدة لأصل المسألة الفقهية.

٦. بيان الرواية التي اعتمدها علماء المذهب رواية لأصل المسألة الفقهية.

٧. الاستدلال لأصل المسألة الفقهية.

٨. بيان موقف علماء المذهب من الأصل اتفاقاً واختلافاً، في حال الخلاف: بيان سبب الخلاف، ذكر أثر الخلاف -إن وُجِد-.

٩. استخراج مستثنيات أصل المسألة الفقهية إن وجد، دليل الاستثناء.

١٠. التخريج على أصل المسألة الفقهي إن وجد.

خطة البحث:

المطلب الأول: الأصل الأول إطلاق العقد بدون شرط قطع الثمار يقتضي الترك.

المطلب الثاني: الأصل الثاني إذا هلك المبيع بعد القبض وبعد التخلية فإن الجائحة لا توضع.

المطلب الثالث: الأصل الثالث كل ما هو مستور بما يمنع مشاهدته وإن كان من خلقة أصله يمنع بيعه.

الخاتمة: وفيها أبرز النتائج والتوصيات.

◇◇

المطلب الأول: الأصل الأول إطلاق العقد بدون شرط قطع الثمار يقتضي الترك.

١. أصل المسألة الفقهية على وفق ما جاء عند أهل المذهب:

إطلاق العقد بدون شرط قطع الثمار يقتضي الترك[١].

٢. بيان المراد بأصل المسألة الفقهية:

المـراد بالأصل: إن الثمـار إذا بيعت بعد بدو صلاحها بيعاً مطلقـاً من غير اشتراط قطعها فـي هـذه الحالة يصح البيع وتُترك بلا قطع وتبقى إلى أوان الجذاذ اعتباراً بالعرف، فقد أمن من العاهة[٢].

٣. تحديد مظان أصل المسألة الفقهية:

مظان ورود هذا الأصل عند علماء المذهب:

١. بابٌ لا يجوز بيع الثمر حتى يبدو صلاحه.

تحت هذا الباب أورده الماوردي[٣] في الحاوي الكبير، قال: «فصلٌ: فأما ما بدا صلاحه من الثمار فلا يخلو بيعه من ثلاثة أقسام» إلى أن قال: «وأما القسم الثالث: فهو أن يبيعها مطلقاً فالبيع جائز وللمشتري تركها إلى وقت الجِداد»[٤].

٢. باب بيع الأصول والثمار.

تحـت هذا الباب أورده الشيرازي[٥] في المهذب، قال: «ويجوز بيعها مطلقاً للخبر ولأنه أمن مـن العاهة فجاز بيعها مطلقاً كسائر الأمـوال، ويجوز بيعها بشرط التبقية إلى الجداد للخبر ولأن إطـلاق البيع يقتضـي التبقية إلى أوان الجداد فإذا شرط التبقية فقـد شرط ما يقتضيه الإطلاق فجاز»[٦].

وتحـت هـذا البـاب أورده العمراني[٧] فـي البيان، قـال: «وإذا باع الثمرة أو الـزرع بعد بدو

(١) ينظر الحاوي الكبير للماوردي (ج٥ / ص ١٩٣).

(٢) ينظر نهاية المطلب للجويني (ج٥ / ص١٤٤).

(٣) الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري الماوردي الشافعي ولد عام ٣٦٤ﻫ صاحب التصانيف قاضي القضاة، أشهر تصانيفه: الحاوي الكبير، والأحكام السلطانية، والإقناع، توفي في بغداد عام ٤٥٠ﻫ، ينظر طبقات الفقهاء للشيرازي (ج١/ ص١٣١)، سير أعلام النبلاء للذهبي (ج١٣/ ص٣١١)، طبقات الفقهاء الشافعية لابن الصلاح (ج٢/ ص٦٣٦)، طبقات الشافعية للسبكي (ج٥ /ص٢٥٧).

(٤) ينظر الحاوي الكبير للماوردي (ج٥ / ص١٩٣).

(٥) الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروزآبادي الشافعي، ولد بفارس عام ٣٩٣ﻫ ثم انتقل إلى شيراز ثم بغداد، صاحب التصانيف وأشهرها طبقات الشافعية، والمهذب، والتنبيه، مات ببغداد عام ٤٧٦ﻫ، ينظر طبقات الشافعية للسبكي (ج٤/ ص٢١٥)، سير أعلام النبلاء للذهبي (ج١٤/ ص٩)، طبقات الفقهاء لابن الصلاح (ج١/ ص٣٠٢).

(٦) ينظر المهذب للشيرازي (ج٢/ ص٤٤).

(٧) العمراني، أبو الحسين يحيى بن سالم العمراني ولد باليمن عام ٤٨٩ﻫ، شيخ الشافعية باليمن، من مصنفاته البيان في فروع

الصلاح فيه، فإن باعه بشرط القطع.. صح البيع بالإجماع، لحديث ابن عمر رضي الله عنهما وأرضاهما، ولأنه إذا صح بيعه بشرط القطع قبل بدو الصلاح.. فبعد بدو الصلاح أولى.. وإن باعه مطلقاً صح بيعه بالإجماع، وعندنا يلزم البائع تبقيته إلى أوان الجذاذ والحصاد[١].

وتحت هذا الباب أورده الرافعي[٢] في فتح العزيز، قال: «اللفظ السادس بيع الثمار، وموجب إطلاقه استحقاق الإبقاء إلى القطاف فإن كان بعد بدو الصلاح صح بكل حال وموجب الإطلاق التبعية، وإن كان قبله بطل»[٣].

٣. باب الوقتِ الذي يحلُ فيه بيع الثمار وردّ الجائحة من كَتب.

تحت هذا الباب أورده الجويني[٤] في نهاية المطلب، قال: «وإن بدا الصلاح، فيجوز بيع الثمار على شرط التبقية إلى أوان الجداد، وإن بيعت مطلقة صح البيع، وحُمل على موجب التبقية، بناءً على ما مهدّناه من اتباع العادة العامة في توابع العقد»[٥].

وتحت هذا الباب أورده الروياني[٦] في بحر المذهب، فقال: «بابٌ الوقت الذي يحل فيه بيع الثمار» إلى أن قال: «إذا باع ثمرة قد بدا صلاحها ينظر فإن باعها مطلقاً جاز بلا خلاف إلا أن عندنا يبقى إلى وقت الجذاذ»[٧]

٤. تتبع صيغ أصل المسألة الفقهية وتوثيقها:

صيغ أصحاب المذهب لهذا الأصل في كتبهم كما يلي:

قال الماوردي: «أن يبيعها مطلقاً فالبيع جائز وللمشتري تركها إلى وقت الجِداد»[٨].

الشافعية، ومناقب الإمام الشافعي، والزوائد، توفي باليمن عام ٥٥٨ه، ينظر طبقات الشافعية للسبكي (ج٧/ ص٣٣٦)، طبقات الشافعيين لأبي الفداء البصري (ج١/ ص٦٥٤).

(١) ينظر البيان في مذهب الإمام الشافعي للعمراني (ج٥ / ص ٢٥١).

(٢) الرافعي، أبو القاسم عبد الكريم بن محمد القزويني ولد عام ٥٥٥ه، صاحب التصانيف الكثيرة ومنها الفتح العزيز، والأمالي، المحرر، توفي عام ٦٢٣ه، ينظر طبقات الشافعية للسبكي (ج٨/ ص٢٨١)، سير أعلام النبلاء للذهبي (ج١٦/ ص١٩٦)، طبقات الشافعيين لأبي الفداء البصري (ج١/ ص٨١٤-٨١٥).

(٣) ينظر فتح العزيز للرافعي (ج٩ /ص ٥٨).

(٤) الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، امام الحرمين صاحب التصانيف الكثيرة ومنها نهاية المطلب، البرهان في أصول الفقه، الإرشاد في أصول الدين، توفي عام ٧٢٢ه، ينظر طبقات الشافعيين لأبي الفداء البصري (ج١/ ص٤٦٦)، سير أعلام النبلاء للذهبي (ج١٤/ ص٢٠)، طبقات الشافعية للسبكي (ج٥/ ص١٦٥-٢٢١).

(٥) ينظر نهاية المطلب في دراية المذهب للجويني (ج٥/ ص١٤٤).

(٦) الروياني، أبو المحاسن عبد الواحد بن إسماعيل، ولد عام ٤١٥ه، قاض وفقيه، من مصنفاته الكافي، وبحر المذهب، والفروق، توفي عام ٥٠٢ه، ينظر طبقات الشافعيين لأبي الفداء البصرِي (ج١/ ص٥٢٥)، سير أعلام النبلاء للذهبي (ج١٤/ ص٢٣٣)، الأعلام للزركلي (ج٤/ ص١٧٥).

(٧) ينظر بحر المذهب للروياني (ج٤ / ص٤٩٤).

(٨) ينظر الحاوي الكبير للماوردي (ج٥ /ص١٩٣).

وقال إمام الحرمين: «وإن بِيعت مُطلقةً صح البيع وحمل على موجب التبقية»[1].

وقال الرافعي: «ثم عند الإطلاق يجوز الإبقاء إلى أوان الجذاذ للعرف»[2].

وقال الروياني: «إذا باع ثمرة قد بدا صلاحها ينظر، فإن باعها مطلقاً جاز بلا خلاف إلا أن عندنا يبقى إلى وقت الجذاذ»[3].

٥. ذكر خلاف علماء المذهب في الرواية المعتمدة لأصل المسألة الفقهية:

لا يوجد خلاف في تقرير هذا الأصل عن الإمام الشافعي، فقد رواه الربيع المرادي[4] فقال: «أَخْبَرَنَا الشَّافِعِيُّ» إلى أن قال: «وَفِي سُنَنِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ دَلَائِلُ، ثم قال: «إذْ قَالَ «إنَّمَا نَهَى عَنْ بَيْعِ الثَّمَرَةِ الَّتِي تُتْرَكُ حَتَّى تَبْلُغَ غَايَةَ إبَّانِهَا إلَّا أَنَّهُ نَهَى عَمَّا يُقْطَعُ مِنْهَا، وَذَلِكَ أَنَّ مَا يُقْطَعُ مِنْهَا لَا آفَةَ تَأْتِي عَلَيْهِ تَمْنَعُهُ إنَّمَا مَنْعُ مَا يُتْرَكُ مُدَّةً تَكُونُ فِيهَا الْآفَةُ وَالْبَلَحُ وَكُلُّ مَا دُونَ الْبُسْرِ يَحِلُّ بَيْعُهُ لِيُقْطَعَ مَكَانَهُ؛ لِأَنَّهُ خَارِجٌ عَمَّا نَهَى عَنْهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مِنْ الْبُيُوعِ دَاخِلٌ فِيمَا أَحَلَّ اللَّهُ مِنْ الْبَيْعِ.

(قَالَ): وَلَا يَحِلُّ بَيْعُهُ قَبْلَ أَنْ يَبْدُوَ صَلَاحُهُ لِيُتْرَكَ حَتَّى يَبْلُغَ إبَّانَهُ؛ لِأَنَّهُ دَاخِلٌ فِي الْمَعْنَى الَّذِي أَمَرَ بِهِ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَنْ لَا يُبَاعَ حَتَّى يَبْلُغَهُ»[5]

ورواه المزني[6] فقال: «(قَالَ الشَّافِعِيُّ) أَنَّهُ إنَّمَا نَهَى ﷺ عَنْ بَيْعِ الثَّمَرَةِ الَّتِي تُتْرَكُ حَتَّى تَبْلُغَ غَايَةَ إبَانِهَا لَا أَنَّهُ نَهَى عَمَّا يُقْطَعُ مِنْهَا وَذَلِكَ أَنَّ مَا يُقْطَعُ مِنْهَا لَا آفَةَ تَأْتِي عَلَيْهِ تَمْنَعُهُ»[7].

٦. سادساً: بيان الرواية التي اعتمدها علماء المذهب في تقرير أصل المسألة الفقهية:

اعتمد علماء المذهب في تقرير أصل المسألة الرواية الواردة عن الإمام الشافعي في مذهبه الجديد التي نقلها عنه الربيع المرادي في كتاب الأم والمزني في مختصره أنه: إذا هلك المبيع بعد القبض وبعد التخلية فإن الجائحة لا توضع[8].

---

(١) ينظر نهاية المطلب في دراية المذهب للجويني (ج٥/ ص١٤٤).

(٢) ينظر فتح العزيز للرافعي (ج٩/ ص٦٠).

(٣) ينظر بحر المذهب للروياني (ج٤/ ص٤٩٤).

(٤) الربيع: أبو محمَّد، الربيع بن سليمان المرادي مولاهم ومراد قبيلة كبيرة باليمن، المؤذن، ولد سنة ١٧٤ هـ واتصل بخدمة الشَّافعي، وليس له مصنفات بل اقتصر بالرواية لكتب الامام، توفي سنة ٢٧٠ه، انظر: تهذيب الكمال للمزي (ج٩ / ص٨٩)، والتدريب للبلقيني (ج١ / ص١٦)، ووفيات الأعيان لابن خلكان (ج٢ / ص٢٩١ –٢٩٢).

(٥) ينظر الأم للشافعي (ج٣/ ص٤٨).

(٦) المزني: أبو إبراهيم، إسماعيل بن يحيى المزني، نسبة إلى مزينة القبيلة المعروفة ولد عام ١٧٥ه ناصر المذهب، وصنّف كتبًا كثيرة: منها: «الجامع الكبير»، و«الجامع الصغير»، «المختصر»، «المنثور»، «المسائل المعتبرة»، «الترغيب في العلم»، «الوثائق»، «العقارب»، «ونهاية المختصر» وأخذ عن المزني خلائق من علماء خراسان والعراق والشام «كتاب المختصر» وهو الَّذي اشتهر باسم «مختصر المزني» توفي بمصر سنة٢٦٤ه. انظر التدريب للبلقيني (ج١ /ص١٦)، ومناقب الشافعي للبيهقي (ج٢ / ص٣٤٥–٣٥٨)، وطبقات الفقهاء للشيرازي (ص٩٧).

(٧) ينظر مختصر المزني (ج٨/ ص١٧٨).

(٨) ينظر الأم للشافعي (ج٣/ ص٤٨)، مختصر المزني (ج٨/ ص١٧٨).

◇◇

٧. الاستدلال لأصل المسألة الفقهية:

استدل علماء المذهب لهذا الأصل بأدلة، منها:

١. عن أنس بن مالك رضي الله عنه[(١)]: «أن رسول الله ﷺ نهى عن بيع الثمار حتى تزهي، فقيل له: وما تزهي؟ قال: حتى تحّمرّ، قال: أرأيت إذا منع الله الثمرة بم يأخذ أحدكم مال أخيه»[(٢)].

وجه الدلالة: دل الحديث على أن بيع الثمرة مطلقاً يوجب تبقيتها إلى أوان البلوغ لأنه لو وجب قطعها في الحال لم تكن تُعرّضُ للجائحة[(٣)].

٢. عن عبد الله بن عمر[(٤)] رضي الله عنهما: «أن رسول الله ﷺ نهى عن بيع الثمار حتى يبدو صلاحها»[(٥)].

وجه الدلالة: دل الحديث على جواز الإطلاق في البيع وأن ذلك يقتضي الترك في حالة بدو الصلاح، لأنه قد أمن العاهة فجاز بيعها كسائر الأموال[(٦)].

٣. الإجماع، حكاه العمراني في البيان[(٧)] فقال «وإن باعه مطلقاً صح بيعه بالإجماع»[(٨)]، وحكاه النووي[(٩)] فقال: «الحالة الثانية: أن يبيعها مطلقاً، فيجوز أيضاً بلا خلاف»[(١٠)].

---

(١) أنس بن مالك، هو الصحابي الجليل أنس بن مالك بن النضر من بني النجار بالمدينة، ولد قبل الهجرة بعشر سنين، خدم رسول الله صلى الله عليه وسلم عشر سنين بالمدينة، ودعا له بطول العمر والبركة في المال والولد، من المكثرين للرواية، طويل القيام، أصيب بالبرص في اخر حياته وضعف جسمه إلى أن توفي بالبصرة سنة ٩٣ه، ينظر الإصابة في تمييز الصحابة لابن حجر العسقلاني (ج١/ ص٢٧٥-٢٧٨)، الاستيعاب في معرفة الاصحاب لابن عبد البر (ج١/ ص١٠٨-١١١).

(٢) متفق عليه، أخرجه البخاري في صحيحه، باب إذا باع الثمار قبل أن يبدو صلاحها، رقم الحديث ٢١٩٨ (ج٣/ص٧٧)، وأخرجه مسلم في صحيحه، باب وضع الحوائج، رقم الحديث ١٥٥٥ (ج٢ /ص٧٦٦).

(٣) ينظر المجموع للنووي تكملة تقي الدين السبكي (ج١١/ ص٤٣٥).

(٤) عبد الله بن عمر بن الخطاب، صحابي جليل وابن الصحابي عمر بن الخطاب أمير المؤمنين، الامام القدوة، ولد بمكة في السنة الثالثة من البعثة وقبل الهجرة ب ١٠ سنوات، أسلم وهو صغير، ثم هاجر مع أبيه إلى المدينة ولم يحتلم بعد، واستصغر يوم أحد، وحضر الخندق، كان ممن بايع تحت الشجرة يوم بيعة الرضوان، وكان من المكثرين من الرواية، أفتى الناس في الاسلام ستين سنة، كثير العبادة، طويل القيام، وكف بصره في آخر حياته، توفي بمكة سنة٧٣هـ.، ينظر الإصابة لابن حجر (ج٤/ ص ٢٥٥-٢٦١)، الاستيعاب لابن عبد البر (ج٣/ ص٩٥٠-٩٥٣)، الطبقات الكبرى لابن سعد (ج٤/ ص١٤٢).

(٥) متفق عليه، أخرجه البخاري في صحيحه، باب بيع الثمر قبل أن يبدو صلاحها، رقم الحديث ٢١٩٤ (ج٣/ ص٧٧)، وأخرجه مسلم في صحيحه، باب النهي عن بيع الثمار قبل بدو صلاحها بغير شرط القطع، رقم الحديث ١٥٣٤(ج٣/ ص١١٦٥).

(٦) ينظر المهذب للشيرازي (ج٢ / ص٤٥).

(٧) ينظر البيان للعمراني (ج٥/ ص٢٥١).

(٨) المصدر السابق.

(٩) النووي، يحيى بن شرف بن مري بن حسن الحزامي الحوراني، النووي، الشافعيّ، أبو زكريا، محيي الدين علامة بالفقه والحديث ولد عام ٦٣١ه مولده، ووفاته في نوا بسورية وإليها نسبته، من مصنفاته: دقائق المنهاج، والمجموع، وروضة الطالبين والأذكار، توفي سنة ٦٧٦ه. انظر: طبقات الشافعية للسبكي (ج٥ ص١٦٥)، والمهمات للاسنوي (ج١ / ص٦١-٦٨).

(١٠) ينظر المجموع للنووي تكملة تقي الدين السبكي (ج١١ / ص٤٣٤).

٤. العرف، العرف في الثمار تركها إلى وقت الجداد وهذا لا يفسد العقد[١].

٨. بيان موقف علماء المذهب من الأصل اتفاقاً واختلافاً:

اتفـق علماء المذهب على الأصل أن إطلاق العقد بدون شرط قطع الثمار يقتضي الترك[٢]، بل نقل بعضهم الإجماع عليه داخل المذهب قال العمراني: «وإن باعه مطلقاً صح بيعه بالإجماع»[٣]، وحكاه النووي فقال: «الحالة الثانية: أن يبيعها مطلقاً، فيجوز أيضاً بلا خلاف»[٤].

٩. مستثنيات أصل المسألة الفقهية وأدلتها:

لم أجد في كتب علماء المذهب أي استثناء لهذا الأصل.

١٠. التخريج على أصل المسألة الفقهية.

المسائل المخرّجة على الأصل منها:

١. مؤنة السقي على البائع عند عدم القطع.

يجـب علـى البائع سقـي الثمرة أو الـزرع عند عدم القطـع، ويتحمل مؤنة السقـي من عناء وتكلُفـة، لأنـه مما يُلزم بـه إذا احتاجت الثمرة أو الـزرع ذلك في حالة عد القطـع، فالبائع يسلّم الثمار أو الزروع وقت الجداد والحصاد، وهذا لا يحصل إلا بالسقي لها، فلزمه ذلك[٥].

٢. من باع شجرةً وعليها ثمرةٌ مؤبرةٌ وبقيت عنده فلا حاجة لشرط القطع.

ولو باع الشجرة وعليها ثمرة مؤبرة فبقيت للبائع فلا حاجة إلى شرط القطع، لأن المبيع هو الشجرة وهي غير متعرضة للعاهات، والثمار مملوكة له بحكم الدوام[٦].

---

(١) ينظر الحاوي الكبير للماوردي (ج٥ / ص١٩٣).

(٢) ينظر الحاوي الكبير للماوردي (ج٥ /ص١٩٣)، نهاية المطلب في دراية المذهب للجويني (ج٥/ ص١٤٤)، فتح العزيز للرافعي (ج٩/ ص٦٠)، بحر المذهب للروياني (ج٤/ ص٤٩٤).

(٣) ينظر البيان للعمراني (ج ٥/ ص٢٥١).

(٤) ينظر المجموع للنووي تكملة تقي الدين السبكي (ج١١ / ص٤٣٤).

(٥) ينظر المهذب للشيرازي (ج٢/ ص٤٥).

(٦) ينظر فتح العزيز للرافعي (ج٩/ ص٦٦).

المطلب الثاني:

إذا هلك المبيع بعد القبض وبعد التخلية فإن الجائحة لا توضع.

أولاً: أصل المسألة الفقهية على وفق ما جاء عند أهل المذهب:

إذا هلك المبيع بعد القبض وبعد التخلية فإن الجائحة لا توضع.

ثانياً: بيان المراد بأصل المسألة الفقهية:

المراد بالأصل: إذا هلكت الثمار المبيعة بعد بدو صلاحها، وبعد أن تسلمها المشتري وخلت إليه وتحت تصرفه، كما في الثمرة على رؤوس النخل، فأصابتها جائحة، من حريق أو جراد أو حَرٍّ أو برْدٍ، فهي في ضمانه ولا تُبطِل البيع، ولا تُنسب إلى البائع، ولا يجب عليه في ذلك شيء[١].

ثالثاً: تحديد مظان أصل المسألة الفقهية:

مظان ورود هذا الأصل عند علماء المذهب:

١. بابٌ لا يجوز بيع الثمر حتى يبدو صلاحه.

تحت هذا الباب أورده الماوردي في الحاوي الكبير فقال: «وَصُورَتُهَا فِي رجل باع ثمرة على رؤوس نخلها وسلمت إلى المشتري وتلفت بِالْجَائِحَةِ قَبْلَ جِدَادِهَا فَقَدْ كَانَ الشَّافِعِيُّ فِي الْقَدِيمِ يَذْهَبُ إِلَى أَنَّهَا مِنْ ضَمَانِ بَائِعِهَا وَأَنَّ الْبَيْعَ بَاطِلٌ، وَبِهِ قَالَ أَبُو عُبَيْدٍ، وَأَحْمَدُ وَإِسْحَاقُ. وَرَجَعَ عَنْ هَذَا فِي الْجَدِيدِ وَقَالَ تَكُونُ مِنْ ضَمَانِ الْمُشْتَرِي فَلَا يَبْطُلُ البيع بتلفها وبه يقول أبو حنيفة وَاللَّيْثُ بْنُ سَعْدٍ»[٢].

٢. بابٌ الوقت الذي يحل فيه بيع الثمار ورد الجائحة من كتب.

تحت هذا الباب أورده الجويني في نهاية المطلب فقال: «فلو اجتاح الثمارَ جَائحةٌ سماوية من صاعقة، أو حرٍّ أو بَردٍ، وما ضاهاها من العَاهاتِ، فما يتلف من الثمارِ بسبب الجوائح أهي من ضمان البائع أم من ضمان المشتري؟ المنصوص عليه في الجديد أنه من ضمان المشتري وهذا هو القياس؛ فإنّ ما جَرى من التسليم إليه سَلّطَه على التَصرُّفات المفتقرة إلى كمالِ القبضِ، فدل على حصول القبضِ كاملاً، وهذا يتضمَّن احتسابَ التالف على المشتري»[٣].

وأورده الروياني كذلك في بحر المذهب فقال: «الفصل: المبيع إذا هلك لا يخلو من أحد أمرين، إما أن تكون ثمرة أو غير ثمرة» إلى أن قال: «وإن كان المبيع ثمرة نظر فإن هلكت بعد النقل والتحويل فمن ضمان المشتري وإن هلكت قبل القبض بعد التخلية فهل يوضع الجائحة عن

(١) ينظر الحاوي الكبير للماوردي (ج٥/ ص٢٠٥)، وروضة الطالبين للنووي (ج٣/ ص٥٦٤-٥٦٥).

(٢) ينظر الحاوي الكبير للماوردي (ج٥/ ص٢٠٥).

(٣) ينظر نهاية المطلب للجويني (ج ٥/ ص١٥٩).

المشتري؟ قال في الجديد: لا يوضع وهو الصحيح. وبه قال أبو حنيفة.

وقال في القديم فيه قولان: أحدهما: ما ذكرنا، والثاني: توضع وهو قول أحمد وإسحاق وأبي عبيد»[١].

٣. باب اختلاف المتبايعين وهلاك المبيع.

تحت هذا الباب ورد في تكملة المجموع للنووي: «وإن كان المبيع ثمرة فإن كان على الارض فهو كغير الثمرة وقد بيناه، وإن كانت على الشجر نظرت فان تلفت قبل التخلية فهي كغير الثمرة إذا هلك قبل أن يقبض وقد بيناه، فان تلفت بعد التخلية ففيه قولان:

(أحدهما) أنها تتلف من ضمان المشترى، لان التخلية قبض يتعلق به جواز التصرف فدخل في ضمانه كالنقل فيما ينقل، (والثاني) أنها تتلف من ضمان البائع»[٢].

٤. العوارض الجوائح.

تحت هذا الباب أورده الرافعي في فتح العزيز فقال: «وإذا اجتاحت الآفة الثمار قبل القطاف وبعد التخلية فهي من ضمان البائع على أحد القولين، وميل الجديد إلى أنه ليس من ضمانه» ثم قال: «(والثانية) أن تعرض بعد التخلية، فينظر إن باعها بعد بدو الصلاح ففيه طرق وأحدها فيه قولان (أحدهما) إن الجوائح من ضمان البائع وبه قال أحمد، (وأصحهما) وهو الجديد وبه قال أبو حنيفة إنها من ضمان المشترى لأن القبض حصل بالتخلية فصار كما لو هلك بعد القطاف»[٣].

رابعاً: تتبُع صيغ أصل المسألة الفقهية وتوثيقها:

عند تتبُع صيغ علماء المذهب لهذا الأصل نجدها قريبة من الرواية عن الإمام الشافعي:

قال الإمام الشافعي: «وإذا اشترى الرجل الثمرة فخلّى بينه وبينها، فأصابتها جائحة، فلا نحكم له على البائع أن يضع عنه من ثمنها شيئاً»[٤].

وقال الماوردي: «تَكُونُ مِنْ ضَمَانِ الْمُشْتَرِي فَلَا يَبْطُلُ البيع بتلفها»[٥].

وقال الجويني: «المنصوص عليه في الجديد أنه من ضمان المشتري وهذا هو القياس»[٦]

وقال الروياني: «وإن كان المبيع ثمرة نظر، فإن هلكت بعد النقل والتحويل فمن ضمان المشتري»[٧].

(١) ينظر بحر المذهب للروياني (ج٤ / ص٥٠٢).

(٢) ينظر المجموع للنووي مع تكملة السبكي والمطيعي (ج١٣/ ص٩٠).

(٣) ينظر فتح العزيز للرافعي (ج١٣/ ص ١٠٠- ١٠٢).

(٤) ينظر الأم للشافعي (ج٣ / ص٥٧).

(٥) ينظر الحاوي الكبير للماوردي (ج٥/ ص٢٠٥).

(٦) ينظر نهاية المطلب للجويني (ج ٥/ ص١٥٩).

(٧) ينظر بحر المذهب للروياني (ج٤ / ص٥٠٢).

ورد في تكملة المجموع: «فإن تلفت بعد التخلية ففيه قولان: (أحدهما) أنها تتلف من ضمان المشترى»[١].

وقال الرافعي: «أن تعرض بعد التخلية فينظر، إن باعها بعد بدو الصلاح ففيه طرق» إلى أن قال: «وأصحهما وهو الجديد وبه قال أبو حنيفة إنها من ضمان المشترى»[٢].

خامساً: ذكر خلاف علماء المذهب في الرواية المعتمدة لأصل المسألة الفقهية:

الروايات الواردة عن الإمام في هذه المسألة جاءت على النحو الآتي:

١. أن الضمان على البائع: وهذا هو المذهب القديم للشافعي.

ورد هذا القول عند علماء المذهب: قال الماوردي في الحاوي الكبير: «وَصُورَتُهَا فِي رجل باع ثمرة على رؤوس نخلها وسلمت إلى المشتري وتلفت بِالْجَائِحَة قَبْلَ جِدَادِهَا فَقَدْ كَانَ الشَّافِعِيُّ فِي الْقَدِيمِ يَذْهَبُ إِلَى أَنَّهَا مِنْ ضَمَانِ بَائِعِهَا وَأَنَّ الْبَيْعَ بَاطِلٌ، وَبِهِ قَالَ أَبُو عُبَيْدٍ، وَأَحْمَدُ وَإِسْحَاقُ»[٣].

وذكرها أيضاً الرافعي في فتح العزيز فقال: «والثانية: أن تعرض (أي الآفة والجائحة) بعد التخلية فيُنظر، إن باعها بعد بدو الصلاح ففيه طرق وأحدها فيه قولان: (أحدهما) أن الجوائح من ضمان البائع وبه قال أحمد»[٤].

٢. أن الضمان على المشتري، وهذا هو المذهب الجديد للشافعي.

فقد نقلها عنه الربيع المرادي في كتاب الأم، والمزني في مختصره، وأفادت بأن الضمان على المشتري، قال الإمام: «وإذا اشترى الرجل الثمرة فخلّى بينه وبينها فأصابتها جائحة، فلا نحكم له على البائع أن يضع عنه من ثمنها شيئاً»[٥].

سادساً: بيان الرواية التي اعتمدها علماء المذهب في تقرير أصل المسألة الفقهية:

اعتمد علماء المذهب في تقرير أصل المسألة الرواية الواردة عن الإمام الشافعي في مذهبه الجديد التي نقلها عنه الربيع المرادي في كتاب الأم والمزني في مختصره أنه: إذا هلك المبيع بعد القبض وبعد التخلية فإن الجائحة لا توضع[٦].

---

(١) ينظر المجموع للنووي مع تكملة السبكي والمطيعي (ج١٣/ ص٩٠).

(٢) ينظر فتح العزيز للرافعي (ج١٣/ ص ١٠٠- ١٠٢).

(٣) ينظر الحاوي الكبير للماوردي (ج٥/ ص٢٠٥).

(٤) ينظر فتح العزيز للرافعي (ج١٣/ ص ١٠٠- ١٠٢).

(٥) ينظر الأم للشافعي (ج٣/ ص٥٧)، مختصر المزني (ج٨/ ص١٧٨).

(٦) ينظر الأم للشافعي (ج٣ / ص٥٧)، مختصر المزني (ج٨/ ص١٧٨)، فتح العزيز للرافعي (ج١٣/ ص ١٠٠- ١٠٢)، الحاوي الكبير للماوردي (ج٥/ ص٢٠٥)، نهاية المطلب للجويني (ج ٥/ ص١٥٩)، بحر المذهب للروياني (ج٤ / ص٥٠٢)، المجموع للنووي مع تكملة السبكي والمطيعي (ج١٣/ ص٩٠).

سابعاً: الاستدلال لأصل المسألة الفقهية:

استدل علماء المذهب لهذا الأصل بأدلة، منها:

١. عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما: «أن رسول الله ﷺ نهى عن بيع الثمار حتى يبدو صلاحها»[١] مع حديث أنس بن مالك رضي الله عنه: «أن رسول الله ﷺ قال: أرأيت إذا منع الله الثمرة بم يأخذ أحدكم مال أخيه»[٢].

وجه الدلالة: لما نهى عن البيع في الحال التي يخالف من الجائحة فيها لئلا يأخذ مال المشتري بغير حق، عُلِم أن الجائحة لا تكون مضمونة على البائع، وأنها مضمونة فيما صح بيعه على المشتري[٣].

٢. عن أبي سعيد الخدري[٤] قال: أصيب رجل في عهد رسول الله ﷺ في ثمار ابتاعها، فكثر دينه، فقال رسول الله ﷺ: «تصدقوا عليه فتصدق الناس عليه، فلم يبلغ ذلك وفاء دينه، فقال رسول الله ﷺ لغرمائه: «خذوا ما وجدتم، وليس لكم إلا ذلك»[٥].

وجه الدلالة: فلولا أن الجوائح مضمونة على المشتري، لما أحوجه إلى الصدقة وجعل لغرمائه ما وجدوه، ولكان يجعلها مضمونة على بائعها ويضعها على المشتري[٦].

٣. القياس، قياس وجوب الضمان بالتمكين على جواز بيعها بالتمكين، فكذلك التلف.

وجه الدلالة: أنها والحالة هذه يصح للمشتري بيعها بعد التمكين منها، فالثمرة تصير مقبوضة على رؤوس نخلها بالتمكين والتخلية، ولو لم تكن مقبوضة لم يجز، فكذلك تلف ما بعد القبض يكون من ضمانه دون البائع[٧].

ثامناً: بيان موقف علماء المذهب من الأصل اتفاقاً واختلافاً:

اتفق علماء المذهب على الأصل بناءً على الرواية الواردة عن الإمام الشافعي في قوله ومذهبه الجديد التي نقلها عنه الربيع المرادي في كتاب الأم والمزني في مختصره أنه: إذا هلك

---

(١) متفق عليه، أخرجه البخاري في صحيحه، باب بيع الثمر قبل أن يبدو صلاحها، رقم الحديث ٢١٩٤ (ج٣/ ص٧٧)، وأخرجه مسلم في صحيحه، باب النهي عن بيع الثمار قبل بدو صلاحها بغير شرط القطع، رقم الحديث ١٥٣٤ (ج٣/ ص١١٦٥).

(٢) متفق عليه، أخرجه البخاري في صحيحه، باب إذا باع الثمار قبل أن يبدو صلاحها، رقم الحديث ٢١٩٨ (ج٣/ص٧٧)، وأخرجه مسلم في صحيحه، باب وضع الحوائج، رقم الحديث ١٥٥٥ (ج٢ /ص٧٦٦).

(٣) ينظر الحاوي الكبير للماوردي (ج٥ / ص٢٠٦).

(٤) أبو سعيد الخدري، سعد بن مالك بن سنان خزرجي أنصاري، من الصحابة المكثرين من الرواية، استصغر يوم أحد، وغزا ما بعدها، مات سنة ٧٤هـ، ينظر الاستيعاب لابن عبد البر (ج٤/ ص١٦٧٢-١٦٧٢)، والاصابة لابن حجر (ج٣/ ص٦٥).

(٥) أخرجه مسلم في صحيحه، باب استحباب الوضع من الدين، رقم الحديث ١٥٥٦ (ج٣/ ص١١٩١).

(٦) ينظر الحاوي الكبير للماوردي (ج٥/ ص٢٠٧).

(٧) ينظر نهاية المطلب للجويني (ج٥/ص ١٥٩)، والحاوي الكبير للماوردي (ج٥/ ص٢٠٧).

المبيع بعد القبض وبعد التخلية فإن الجائحة لا توضع[١].

تاسعاً: مستثنيات أصل المسألة الفقهية وأدلتها:

لم أجد في كتب علماء المذهب أي استثناء لهذا الأصل.

عاشراً: التخريج على أصل المسألة الفقهية.

المسائل المخرّجة على الأصل منها:

١. إن قَبضَ المشتري الثمرة من البائع، ثم سُرِقت منه فهو ضامن.

لو ضاعت الثمرة بغصبٍ أو سرقة، وهي قد سُلِمت للمشتري وتحت تصرفه، فإنه ضامن لها، ولا شيء على البائع، فهي في ضمانه، وهو الملوم في ذلك، لتقصيره في حفظها[٢].

المطلب الثالث: كل ما هو مستور بما يمنع مشاهدته وإن كان من خلقة أصله يمنع بيعه.

أولاً: أصل المسألة الفقهية على وفق ما جاء عند أهل المذهب:

كل ما هو مستور بما يمنع مشاهدته وإن كان من خلقة أصله يمنع بيعه[٣].

ثانياً: بيان المراد بأصل المسألة الفقهية:

المـراد بالأصـل: يتنـاول الأصـل كل ثمرة أو زرع دونـه حائل من قشرٍ أو غيـره مما لا يمكن مشاهدته؛ لأن هذه المطعومات مستترة بقشورها، فلا يصح بيعها لا على الشجرة ولا على الأرض بسبب هذا الحائل كبيع الغائب[٤].

ثالثاً: تحديد مظان أصل المسألة الفقهية:

مظان ورود هذا الأصل عند علماء المذهب:

١. باب لا يجوز بيع الثمر حتى يبدو صلاحه.

تحت هذا الباب أورده الماوردي في الحاوي الكبير فقال: «اعلم أن الثمار كلها ضربان: ضربٌ يكون بارزاً في شجرة من غير حائلٍ يمنع من مُشاهدته كالتفاح والمشمش والخوخ والكمثرى فبيعه إذا بـدا صلاحه جائزٌ قائماً في شجره وبعـد اجتنابه، وضربٌ يكون مستوراً بقشرٍ وكمام يمنعُ من مشاهدتـه» ثم قال: «ونـوعٌ ينحفظُ بغيرِ قِشرهِ كالقطن والسمسم والعدس فلا يجوز بيعهً في قشره

(١) ينظر الأم للشافعي (ج٣ / ص٥٧)، مختصر المزني (ج٨/ ص١٧٨)، فتح العزيز للرافعي (ج١٣/ ص ١٠٠- ١٠٢)، الحاوي الكبير للماوردي (ج٥/ ص٢٠٥)، نهاية المطلب للجويني (ج ٥/ ص١٥٩)، بحر المذهب للروياني (ج٤ / ص٥٠٢)، المجموع للنووي مع تكملة السبكي والمطيعي (ج١٣/ ص٩٠).

(٢) ينظر روضة الطالبين للنووي (ج٣/ ص٥٦٥).

(٣) ينظر الحاوي الكبير للماوردي (ج٥/ ص١٩٧).

(٤) ينظر نهاية المطلب للجويني (ج٥ / ص١٥٣).

لأنه حائل ليس من مصلحته»[١].

٢. باب الوقت الذي يحلّ فيه بيع الثّمار ورد الجائحة من كثب.

تحت هذا الباب أورده الجويني في نهاية المطلب فقال: «فحاصل المذهب أن المسائلَ التي ذكرناهَا مصحَّحةٌ على جواز بيع الغائبِ، والقولُ فيها على قولِ منع بيع الغائبِ منقسمٌ ثلاثةَ أقسام: أحدُها – أن يكون استتارُ المقصودِ بحيث يظهر مسيسُ الحاجَةِ إليه، وتغلب العادةُ فيه، كالبيض، والجوز، واللَّوْز إذا بيعت في قشرَتها التي هي صوانُها.

والقسم الثاني – ما يضطرب النظر فيه في اشتداد الحاجةِ إلى احتمال الاستتار، وهو كالحنطةِ في سنبلِها، والرّز في قشرِهِ، والفولِ الرطب، والجوزِ الرّطبِ في قشرتها العُليا، وراء قشرتها الخشنة، فالرأي يضطرب في تحقيق إظهارِ الحاجة في هذه المسائل، فاختلف المذهبُ لذلك.

والقسم الثالث – استتار وجهالةٌ من غير حاجة، ولا استمرار عادة، كالباقلاء اليابس في القشرةِ العُليا، فلا حاجة إلى هذا الاستتار، ولا عادةَ فيه، فاقتضى مجموعُ هذا القطعَ بمنع البيع، وردِّ الأمرِ إلى منع بيع الغائب»[٢]

وأورده الروياني تحت هذا الباب في بحر المذهب فقال: «مسألة: وكُلّ ثمرةٍ وزرعٍ دونها حائلٌ من قشرٍ أو كمام الفصل، جملة الثمار ضربان: بارزة وفي كمام، فالبارزة كالتفاح والسفرجل والخوخ والرطب ونحو ذلك يجوز بيعها مقطوعة على الأرض في أصولها بعد أن بدا صلاحها كيف شاء وقبل بدو صلاحها بشرط القطع، لأنها معلومة بالمشاهدة، وأما التي في كمام فعلى ضربين: كمام هو من مصلحتها وحافظ لرطوبتها ويزال عنها عند الأكل كالرمان والبطيخ والموز فهذه كالبارزة سواء، وكمام لا مصلحة لها فيه وهو الكمام الفوقاني من الجوز واللوز والرانج والفستق والبندق، وفي معناها الباقلا الرطب فهذه لا يجوز بيعها وعليها الكمامان بحال لا مقطوعة ولا في أصولها»[٣]

٣. باب بيع الأصول والثمار.

تحت هذا الباب أورده الرافعي في فتح العزيز فقال: «ولو باع الشعير أو السلت مع السنابل جاز بعد الحصاد وقبله لان الحبات ظاهرة في السنبلة ولو كان للثمرة أو الحب كمام لا يزال إلا عند الأكل كالرمان والعلس فكمثل ما له كمامان يزال أحدهما ويبقى الآخر إلى وقت الأكل كالجوز واللوز والرانج يجوز بيعه في القشرة السفلى ولا يجوز في العليا لا على رأس الشجر ولا على وجه

---

(١) ينظر الحاوي الكبير للماوردي (ج٥/ ص١٩٧-١٩٨).

(٢) ينظر نهاية المطلب للجويني (ج٥/ ص١٥٥).

(٣) ينظر بحر المذهب للروياني (ج٤/ ص٤٩٦-٤٩٧).

الأرض لتستر المقصود بما ليس من صلاحه»[1].

وتحت هذا الباب أورده الشيرازي في المهذب فقال: «وإن باع شجراً غير النخل والكرسف لم يخل إما أن يقصد منه الورد أو الورق أو الثمرة» ثم قال: «وإن كان مما يقصد منه الثمرة فهو على أربعة أضرب: أحدها: ما تخرج ثمرته ظاهرة من غير كمام كالتين والعنب فما ظهر منه فهو للبائع لا يدخل في البيع من غير شرط وما يظهر بعد العقد فهو للمشتري لأن الظاهر منه كالطلع المؤبر والباطن منه كالطلع الذي لم يؤبر.

والثاني: ما يخرج في كمام لا يزال عنه إلا عند الأكل كالرمان والموز فهو للبائع، لأن كمامه من مصلحته فهو كأجزاء الثمرة، والثالث: ما يخرج وعليه قشرتان كالجوز واللوز والرانج فالمنصوص أنه كالرمان لا يدخل في بيع الأصل لأن قشره لا يتشقق عنه كما لا يتشقق قشر الرمان»[2].

رابعاً: تتبع صيغ أصل المسألة الفقهية وتوثيقها:

صيغ أصحاب المذهب لهذا الأصل في كتبهم كما يلي:

قال الماوردي: «وَنَوْعٌ يَنْحَفِظُ بِغَيْرِ قِشْرِهِ كَالْقُطْنِ وَالسِّمْسِمِ وَالْعَدَسِ فَلَا يَجُوزُ بَيْعُهُ فِي قِشْرِهِ لِأَنَّهُ حَائِلٌ لَيْسَ مِنْ مَصْلَحَتِه»[3].

وقال الجويني: «استتار وجهالةٌ من غير حاجةٍ، ولا استمرار عادة، فاقتضى مجموعُ هذا القطعَ بمنع البيع»[4].

وقال الروياني: «وكمام لا مصلحة لها فيه وهو الكمام الفوقاني، فهذه لا يجوز بيعها وعليها الكمامان بحال لا مقطوعة ولا في أصولها»[5].

وقال الرافعي: «لا يجوز في العليا لا على رأس الشجر ولا على وجه الارض لتستر المقصود بما ليس من صلاحه»[6].

وقال الشيرازي: «ما يخرج وعليه قشرتان فالمنصوص أنه لا يدخل في بيع الأصل لأن قشره لا يتشقق عنه»[7].

---

(١) ينظر فتح العزيز للرافعي (ج٩/ ص٨٢).

(٢) ينظر المهذب للشيرازي (ج٢/ ص٤٢) .

(٣) ينظر الحاوي الكبير للماوردي (ج٥/ص ١٩٨).

(٤) ينظر نهاية المطلب للجويني (ج٥/ ص١٥٥).

(٥) ينظر بحر المذهب للروياني (ج٤/ ص٤٩٦-٤٩٧).

(٦) ينظر فتح العزيز للرافعي (ج٩/ ص٨٢).

(٧) ينظر المهذب للشيرازي (ج٢/ ص٤٢)

خامساً: ذكر خلاف علماء المذهب في الرواية المعتمدة لأصل المسألة الفقهية:

لا يوجد خلاف في تقرير هذا الأصل عن الإمام الشافعي، فقد رواه الربيع المرادي فقال: «وكل ثمرة وزرع دونها حائلٌ من قشرٍ أو كمام، وكانت إذا صارت إلى مالكيها أخرجوها من قشرتها وكِمامها بلا فساد عليها إذا أخرجوها، فالذي أختار فيها، أنه لا يجوز بيعها في شجرها ولا موضوعه للحائل دونها»[١].

ورواه المزني عن الإمام الشافعي فقال: «وكل ثمرة وزرع دونها حائل من قشر أو كمام» ثم قال: «فالذي أختار فيها أنه لا يجوز بيعها في شجرها ولا موضوعة بالأرض للحائل»[٢].

سادساً: بيان الرواية التي اعتمدها علماء المذهب في تقرير أصل المسألة الفقهية:

اعتمد علماء المذهب في تقرير أصل المسألة الروايات الواردة عن الإمام الشافعي مما رواه عنه الربيع المرادي في الأم، وما رواه المزني في مختصره، التي تشير إلى أن كل ما هو مستور بما يمنع مشاهدته وإن كان من خلقة أصله يمنع بيعه[٣].

سابعاً: الاستدلال لأصل المسألة الفقهية:

استدل علماء المذهب لهذا الأصل بأدلة، منها:

١. عن أبي هريرة[٤] رضي الله عنه قال: «نهى رسول الله ﷺ عن بيع الغرر»[٥].

وجه الدلالة: أن بيعه مستوراً بقشرةٍ ليست من مصلحته غررٌ، لأنه يمنعُ من معرفة جيّدِه ورديئه، ولأن ما منع من مُشاهدته وليس من مصلحته، فلا فرق فيه بين أن يكون من أصل خِلقته أو من غير خِلقتهِ في بطلان البيعِ به[٦].

٢. القياس، قياس ما كان في أصل خلقته على لحم الشاة المذبوحة في جلدها، والحنطة في تبنها، والفضة والذهب في تراب معدنها في تحريم البيع في كلٍّ.

وجه الدلالة: لما كانت هذه كلها بيوعاً فاسدةً لأنها مستورةٌ بما يمنع من مشاهدتها وإن كانت من خِلقةِ أصلها وجب أن يكون حُكمُ الثمار مثلها[٧].

---

(١) ينظر الأم للشافعي (ج٣/ ص٥٣).

(٢) ينظر مختصر المزني (ج٨/ ص١٧٨).

(٣) ينظر الأم للشافعي (ج٣/ ص٥٣)، ومختصر المزني (ج٨/ ص١٧٨).

(٤) أبو هريرة الدوسي، عبد الرحمن بن صخر، صحابي جليل أسلم عام خيبر وكان عمره أزيد من ٣٠سنة، لازم النبي وحفظ عنه الكثير من الأحاديث، ولاه عمر بن الخطاب على البحرين ثم عزله ثم أراده للعمل فأبى، ثم سكن المدينة وبلغ٧٨ سنة، توفي بقصره بالعقيق وحمل إلى المدينة ودفن فيها سنة ٥٧ﻫ على قول هشام بن عروة وهو المعتمد، ينظر الاستيعاب لابن عبد البر (ج٤/ ص١٧٧١-١٧٧٢)، الإصابة لابن حجر (ج٧/ ص٣٤٨-٣٦٢).

(٥) أخرجه مسلم في صحيحه، باب بطلان بيع الحصاة والبيع الذي فيه غرر رقم الحديث ١٥١٣ (ج٣/ ص١١٥٣).

(٦) ينظر الحاوي الكبير للماوردي (ج٥/ ص١٩٨).

(٧) ينظر الأم للشافعي (ج٣/ ص٥١)، والحاوي الكبير للماوردي (ج٥/ ص١٩٨).

ثامناً: بيان موقف علماء المذهب من الأصل اتفاقاً واختلافاً:

اتفـق علمـاء المذهب على أنّ كل مـا هو مستور بما يمنع مشاهدتـه وإن كان من خلقة أصله يمنع بيعه، وردِّ الأمرِ إلى منع بيع الغائب[1].

تاسعاً: مستثنيات أصل المسألة الفقهية وأدلتها:

لم أجد في كتب علماء المذهب أي استثناء لهذا الأصل.

عاشراً: التخريج على أصل المسألة الفقهية.

المسائل المخرّجة على الأصل منها:

١. لا يصح بيع الجزر والثوم في الأرض، بخلاف القنّبيط فيصح بيعه فيها.

لا يجـوز بيع الجزر والثّوم والبصل والفجل والسلق في الأرض، لأن المقصود مستورٌ، ويجوز بيع أوراقها الظاهرة بشرط القطع، ويجوز بيع القنّبيط في الأرض، لظهوره[2].

الخاتمة

الحمد لله رب العالمين، وصلى الله وسلم على محمد الأمين، أما بعد:

فأحمد الله تعالى على تمام هذا البحث وأستعرض فيه أبرز النتائج:

أولاً: فقـه الإمـام الشافعـي وبيان أصوله في المسائـل والأبواب الفقهية علـمٌ غزيرٌ يستحق اهتمام المتخصصين والباحثين.

ثانياً: يعتبر أصل إطلاق العقد بدون شرط قطع الثمار يقتضي الترك أصلاً متفقاً عليه عند الشافعية، دلت عليه الأدلة الشرعية والإجماع والعرف، وكلام أصحاب المذهب، وعليه التفريع.

ثالثـاً: يعتبـر أصل إذا هلـك المبيع بعد القبض وبعـد التخلية فإن الجائحـة لا توضع أصلاً متفقاً عليه، نص عليه الإمام الشافعي في مذهبه الجديد وهو المعتمد، دلت عليه الأدلة الشرعية والقياس، وكلام أصحاب المذهب، وعليه التفريع.

رابعـاً: يعتبـر أصل كل ما هو مستور بمـا يمنع مشاهدته وإن كان من خلقـة أصله يمنع بيعه أصـلاً متفقاً عليه، نص عليه الشافعي في الأم وهو المعتمد مما رواه الربيع المرادي، والمزني في مختصره، وقرره علماء المذهب، واستدلوا عليه بالسنة والقياس، وعليه التفريع.

---

(١) ينظر الحاوي الكبير للماوردي (ج٥/ص ١٩٨)، ونهاية المطلب للجويني (ج٥/ ص١٥٥)، بحر المذهب للروياني (ج٤/ ص٤٩٦-٤٩٧)، فتح العزيز للرافعي (ج٩/ ص٨٢)، المهذب للشيرازي (ج٢/ ص٤٢).

(٢) ينظر المجموع للنووي مع تكملة السبكي والمطيعي (ج٩ / ص٣٠٨).

المراجع:

١. الأعـلام، للزركلي، خير الدين بن محمود الدمشقي، نشـر: دار العلم للملايين، الطبعة: الخامسة عشر.

٢. الأم، للشافعي، محمد بن ادريس الشافعي، نشر: دار المعرفة، الطبعة: الأولى.

٣. الاستيعـاب فـي معرفة الأصحاب، لابن عبد البر، أبو عمـر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي، تحقيق: علي محمد البجاوي، نشر: دار الجيل، الطبعة: الأولى.

٤. الإصابـة في تمييز الصحابة، لابن حجر العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بـن أحمـد، تحقيق: عادل أحمـد عبد الموجـود وعلى محمـد معوض، نشـر: دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى.

٥. بحـر المذهب، للروياني، أبـو المحاسن عبد الواحد بن إسماعيـل، تحقيق: طارق فتحي السيد، نشر: دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى.

٦. البيـان في مذهب الإمام الشافعي، للعمراني، أبـو الحسين يحيى بن أبي الخير بن سالم العمرانـي اليمنـي الشافعي، تحقيق: قاسم محمـد النوري، نشـر: دار المنهاج، الطبعة: الأولى.

٧. التدريـب في الفقـه الشافعي، للبلقينـي، سراج الديـن عمر بن رسـلان، تحقيق: نشأت المصري، نشر: دار القبلتين، الطبعة: الأولى.

٨. توالـي التأسيـس، لابن حجر العسقلانـي، أحمد بن علي بن محمـد الكناني العسقلاني، تحقيق: عبد الله القاضي، نشر: دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى.

٩. تهذيب الكمال في أسماء الرجال، للمزي، يوسف بن عبد الرحمن بن يوسف، تحقيق: د. بشار عواد معروف، نشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى.

١٠. الجامـع المسند الصحيـح المختصر من أمور رسول الله صلـى الله عليه وسلم وسننه وأيامـه = صحيح البخاري، للإمام البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفـي، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، نشـر: دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي)، الطبعة: الأولى.

١١. الحـاوي الكبيـر، للماوردي، علـي بن محمد بن محمـد بن حبيب البصـري البغدادي، تحقيـق: الشيخ علي محمد معوضـ - الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، نشر: دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى.

١٢. روضة الطالبين وعمدة المفتين، للنووي، محيي الدين يحيى بن شرف النووي، تحقيق:



زهير الشاويش، نشر: المكتب الإسلامي، الطبعة: الثالثة.

١٣. سير أعلام النبلاء، للذهبي، شمس الدين محمد بن احمد بن عثمان بن قايماز الذهبي، تحقيق: نخبة من العلماء تحت اشراف شعيب الأرناؤوط، نشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الثالثة.

١٤. طبقات الفقهاء، لأبو إسحاق الشيرازي، إبراهيم بن علي، تحقيق: إحسان عباس، نشر: دار الرائد العربي، الطبعة: الأولى.

١٥. طبقات الفقهاء الشافعية، لابن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن، تحقيق: محي الدين نجيب، نشر: دار البشائر الإسلامية، الطبعة: الأولى.

١٦. طبقات الشافعيين، لأبي الفداء البصري، إسماعيل بن عمر بن كثير، تحقيق: د أحمد عمر هاشم، د محمد زينهم محمد عزب، نشر: مكتبة الثقافة الدينية، الطبعة: الأولى.

١٧. طبقات الشافعية، للاسنوي، جمال الدين عبد الرحيم الاسنوي، تحقيق: عبد الله الجبوري، نشر: احياء التراث الإسلامي، الطبعة: الأولى.

١٨. طبقات الشافعية الكبرى، للسبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين، تحقيق: د. محمود محمد الطناحي/ د. عبد الفتاح محمد الحلو، نشر: هجر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة: الثانية.

١٩. الطبقات الكبرى، لابن سعد، أبو عبد الله محمد بن سعد بن منيع الهاشمي بالولاء، البصري، البغدادي، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، نشر: دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى.

٢٠. فتح العزيز بشرح الوجيز = الشرح الكبير، للرافعي، عبد الكريم بن محمد الرافعي القزويني، نشر: دار الفكر، الطبعة: الأولى.

٢١. المجموع شرح المهذب «مع تكملة السبكي والمطيعي»، للنووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي، نشر: دار الفكر، الطبعة: الأولى.

٢٢. المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، للإمام مسلم، مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، نشر: دار إحياء التراث العربي، الطبعة: الأولى.

٢٣. مختصر المزني، إسماعيل بن يحيى بن إسماعيل، نشر: دار المعرفة، مطبوع ملحقاً بالأم.

٢٤. المهمات في شرح الروضة والرافعي، للاسنوي، جمال الدين عبد الرحيم، نشر: دار ابن حزم / مركز التراث الثقافي المغربي، الطبعة: الأولى.



٢٥. المهـذب في فقه الإمـام الشافعي، للشيرازي، أبو اسحـاق إبراهيم بن علي بن يوسف، نشر: دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى.

٢٦. مناقـب الشافعي، لأبو بكـر البيهقي، أحمد بن الحسين البيهقـي، تحقيق: السيد أحمد صقر، نشر: مكتبة دار التراث، الطبعة: الأولى.

٢٧. نهاية المطلب في دراية المذهب، للجويني، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد، تحقيق: أ.د. عبد العظيم الديب، نشر: دار المنهاج، الطبعة: الأولى.

٢٨. وفيـات الأعيان، لابن خلـكان، شمس الدين أحمد بن محمـد البرمكي، تحقيق: إحسان عباس، نشر: دار صادر، الطبعة: الأولى.

◇◇

Indexing, Registration, Identifiers, and Access Channels

The Journal of Islamic Scientific Research is a peer-reviewed academic journal that adheres to recognized professional standards in scholarly publishing and peer review, and operates in accordance with clear and transparent editorial policies.

First: Legal Registration and Licensing

- The journal is licensed by the Ministry of Information in the Republic of Lebanon under License No. 2004 / 364.
- The journal holds the International Standard Serial Number (ISSN) for both its print and electronic editions:

Print: ISSN 2708 - 1796

Online: ISSN 2708 - 180X

Second: Databases and Research Platforms

- The journal's contents are made available through a number of specialized research databases and platforms, including:

- e-Marefa
- Dar Almandumah

Third: Regional Citation Indicators

- The journal is indexed/evaluated within the Arab Citation and Impact Factor (ARCIF), a regional Arabic citation indicator that assesses the impact of Arabic scholarly journals based on citation data.

Fourth: Identifiers and International Standards

- Published articles are assigned permanent digital identifiers (DOIs) through Crossref, ensuring link persistence, traceability, and reliable citation.

Fifth: Academic Access and Dissemination Channels

- The journal's publications are made available through academic channels and platforms that contribute to enhancing research dissemination and accessibility for scholars.

For official updates related to indexing, indicators,
and identifiers, please visit the journal's official website:

https://www.joisr.com

QR Code - Official Journal Website



◇◇

• Article Processing Charges (APC)

Article Processing Charges may apply to accepted manuscripts. All APC details, payment procedures, and waiver policies (if applicable) are transparently published on the journal's website.

No fees are charged prior to the completion of peer review and final acceptance.

For the complete and up-to-date guidelines, please visit the journal's official website:

https://www.joisr.com

QR Code - Official Journal Website

Author Guidelines (Summary)

• Scope of Publication

The Journal of Islamic Scientific Research publishes original scholarly research in Islamic studies and related disciplines, within the journal's declared scope as stated on the official website.

• Originality and Prior Publication

Submitted manuscripts must be original, unpublished, and not under consideration elsewhere. Authors are required to adhere to principles of academic integrity and proper citation.

• Online Submission System

All manuscripts are accepted through the journal's online submission system available on the official website.

• Peer Review Process

All submissions undergo double-blind peer review, including an initial editorial screening prior to external review by subject-matter experts.

• Publication Ethics and Malpractice

The journal adheres to a comprehensive Publication Ethics and Malpractice Policy, covering (without limitation):

plagiarism and research misconduct, conflicts of interest, authorship rights, complaints and appeals, and correction and retraction policies.

• Citation and Referencing

The journal follows an internationally recognized citation system. Chicago Style (Notes & Bibliography) is preferred for Islamic and humanities-based research.

• Abstracts and Keywords

Manuscripts must include a title, abstract, and keywords in both Arabic and English in accordance with academic indexing requirements.

• Open Access and Licensing

The journal operates under an Open Access publishing model. All published content is licensed under the

Creative Commons Attribution–NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) license, unless otherwise stated.

◇◇◇

Publication and Peer Review Policies

• Aims and Scope

The Journal of Islamic Scientific Research publishes original, high-quality scholarly research in Islamic studies and related disciplines, including Islamic jurisprudence and its principles, Hadith and its sciences, Qur'anic studies, Islamic creed, Islamic thought, and contemporary Islamic issues, using sound academic and methodological approaches that contribute meaningfully to the field.

• Peer Review Policy

All submissions undergo double-blind peer review, in which neither the authors nor the reviewers are aware of each other's identities, ensuring objectivity, academic integrity, and scholarly rigor.

• Publication Ethics and Malpractice

The journal adheres to internationally recognized standards of publication ethics and best practices, including policies on authorship and contributorship, conflicts of interest, research misconduct, complaints and appeals, and corrections and retractions.

• Open Access and Licensing

The journal operates under an Open Access model.

• Article Processing Charges

Article Processing Charges (APC) may apply to accepted manuscripts.

• Instructions for Authors

Authors must comply with the journal's submission and publication guidelines.

For the complete and up-to-date policies, please visit the journal's official website:

https://www.joisr.com

QR Code - Official Journal Website



Advisory Board

Editorial Board

Editorial Board Members







Volume 23, Issue 78 (February 2026)

Journal of Islamic Scientific Research (JOISR)

Peer-Reviewed Academic Journal

ISSN (Print): 2708 - 1796

ISSN (Online): 2708 - 180X

Owner / Publisher:

International Imam Al-Bukhari Academy

Imam Al-Bukhari Center for Scientific Research and Islamic Studies

Official Website:

https://www.joisr.com

Email:

editor@joisr.com

Postal Address: P.O. Box 208, Tripoli - Lebanon

QR Code - Official Journal Website



ISSN:2708-1796
E-ISSN: 2708-180x

Journal Of Islamic Scientific Research (JOISR)

أكاديمية الإمام البخاري الدولية
INTERNATIONAL IMAM EL BOUKHARY ACADEMY

Volume 23, Issue 78(February 2026)

1447 2026